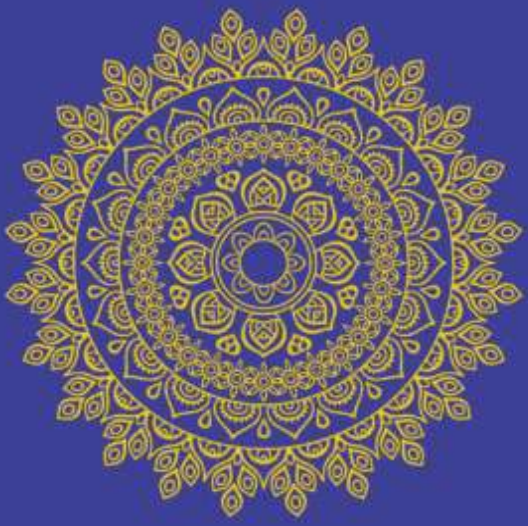
Penyunting:
Yusdani & Supriyanto Abdi



AGAMA, FILSAFAT, DAN ILMU PENGETAHUAN

Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam Kontemporer

Pengantar: Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.
Rektor Universitas Islam Indonesia

diandra kreatif

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

AGAMA, FILSAFAT, DAN ILMU PENGETAHUAN

Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam Kontemporer

Pengantar:
Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.

Penulis:
Usman Abu Bakar | Mukalam | Yusdani | Supriyanto Abdi
Mukhsin Achmad | Rahmani Timorita Yulianti
Faisal Ismail | M Joko Susilo | Junanah | Nur Khalik Ridwan
Muzhoffar Akhwan | Januariansyah Arfaizar

Penyunting:
Yusdani
Supriyanto Abdi

diandra kreatif

AGAMA, FILSAFAT, DAN ILMU PENGETAHUAN

Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam Kontemporer

Penulis:
Usman Abu Bakar | Mukalam | Yusdani | Supriyanto Abdi
Mukhsin Achmad | Rahmani Timorita Yulianti
Faisal Ismail | M Joko Susilo | Junanah | Nur Khalik Ridwan
Muzhoffar Akhwan | Januariansyah Arfaizar

Penyunting:
Yusdani
Supriyanto Abdi

Sampul & Tata Letak:
Rian

Diterbitkan melalui:
DIANDRA CREATIVE
(Imprint Grup Penerbit CV. Diandra Primamitra Media)
Anggota IKAPI (062/ DIY / 08)

Bekerjasama dengan:
PRODI HUKUM ISLAM PROGRAM DOKTOR
DAN PRODI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER
JURUSAN STUDI ISLAM FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Caturtunggal Depok Sleman DIY.
Tlp/Faks: 0274-52367 HP. 08175425758
https://doctorate.islamic.uii.ac.id - https://master.islamic.uii.ac.id

Cetakan I, April 2022
Yogyakarta, Diandra Primamitra Media 2022
xx - 315 halaman 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-623-240-417-5
Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab – Latin

Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI,
Menteri Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI
No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987
Tertanggal 22 Januari 1988

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Bā’	B	-
ت	Tā	T	-
ث	Sā	ṡ	s (degan titik di atas)
ج	Jīm	J	-
ح	Hā’	ha’	h (dengan titik di atas)
خ	Khā’	Kh	-
د	Dāl	D	-
ذ	Zāl	Ż	z (dengan titik di atas)
ر	Rā’	R	-
ز	Zā’	Z	-
س	Sīn	S	-
ش	Syīn	Sy	-
ص	Sād	ṣ	s (dengan titik di bawah)
ض	Dād	ḍ	d (dengan titik di bawah
ط	Tā	ṭ	t (dengan titik di bawah
ظ	Zā	ẓ	z (dengan titik di bawah
ع	‘Ain	‘	koma terbalik ke atas
غ	Gāin	G	-
ف	Fā	F	-
ق	Qāf	Q	-
ك	Kāf	K	-
ل	Lām	L	-
م	Mīm	M	-
ن	Nūn	N	-
و	Wāwu	W	-
ه	Hā’	H	-

ء	Hamzah	'	Aprosof
ي	Yā'	Y	-

II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعقّدين	Ditulis	*muta'aqqidīn*
عدّة	Ditulis	*'iddah*

III. Tā' Marbūṭah di akhir kata

a. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة	Ditulis	*Hibah*
جزية	Ditulis	*jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

b. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله	Ditulis	*ni'matullāh*
زكاة الفطر	Ditulis	*zakātul-fiṭri*

IV. Vokal pendek

ـــَـــ	Fathah	ditulis	A
ـــِـــ	Kasrah	ditulis	I
ـــُـــ	Dammah	ditulis	U

V. Vokal panjang

1.	Fathah + Alif	Ditulis	*Ā*
	جاهلية	Ditulis	*jāhiliyyah*
2.	Fathah + ya' mati	Ditulis	*Ā*
	يسعى	Ditulis	*yas'ā*
3.	Kasrah + yā mati	Ditulis	*Ī*
	مجيد	Ditulis	*majīd*

4.	dammah + wawu mati	ditulis	*Ū*
	فروض	ditulis	*furūḍ*

VI. Vokal rangkap

1.	fathah + ya' mati	ditulis	*Ai*
	بينكم	ditulis	*Baynakum*
2.	fathah + wau mati	ditulis	*Au*
	قول	ditulis	*Qaul*

VII. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

اانتم	Ditulis	*a'antum*
اعدت	Ditulis	*u'iddat*
لئن شكرتم	Ditulis	*la'in syakartum*

VIII. Kata sandang Alif + Lām

a.Bila diikuti huruf Qomariyah

القران	Ditulis	*al-Qur'ān*
القياس	Ditulis	*al-Qiyās*

b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyahyang mengikutinya serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

السماء	Ditulis	*as-samā'*
الشمس	Ditulis	*asy-syams*

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapanya.

ذوى الفروض	Ditulis	*zawi al-furūd*
اهل السنة	Ditulis	*ahl as-sunnah*

APRESIASI

Prof. Dr. TGH. Masnun Tahir, M.Ag.

Rektor Universitas Islam Negeri Mataram

Sejak mundurnya peradaban Islam pada abad ke 13 M yang kemudian peradaban Barat mulai maju, ternyata peradaban Islam masih tertinggal sampai sekarang. Para ilmuan muslim kontemporer menyadari hal itu dan terus berusaha untuk membangun kembali jeram-jeram peradaban Islam. Di antara ikhtiar populis yang telah dan sedang dilakukan ke arah itu sejak abad ke 15 H/abad 20 M, yakni (1) menggagaskan dan mengembangkan konsep Islamisasi ilmu pengetahuan, (2) membangun epistemologi sains Islam, dan (3) memajukan kembali pendidikan bagi kaum muslimin. Buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan salah satu langkah nyata yang digagas oleh satu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI), yakni Universitas Islam Indonesia Yogyakarta yang patut diapresiasi. Harapannya ke depan lembaga-lembaga keislaman lain turut pula memberikan terobosan serta pencerahan serupa. Kiranya tidak berlebihan dikatakan bahwa buku ini menakar, bahkan "menggugat" ragam keterbatasan yang melekat dalam epistemologi Barat di satu pihak, serta mengusulkan epistemologi Islam sebagai alternatif paradigmatik yang mengkonvergensi nilai Illahiyah dan insaniyyah serta mengakomodasi khazanah kebudayaan lokal sekaligus.

Kesemua itu tercermin misalnya dalam konsep Epistemologi Neo-Modernisme Fazlur Rahman, Islamisasi Ilmu Pengetahuan Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Turats Muslim Progressif Abdullah Saeed, Keterbukaan Epistemologis Islam Progressif Ebrahim Moosa, Epistemologi Negosiatif Hukum Islam Khaled Abou El Fadl, Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Abdul Mannan, Nalar Kritisme Mohammad Rasjidi, Pendidikan yang memerdekakan Abdul Kahar Muzakkir, Modernisme Islam Cak Nur, Pribumisasi Islam Gus Dur, Epistemologi Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah, serta Epistemologi Hukum Keluarga Satria Effendi. Selamat membaca!

KATA PENGANTAR

Mosaik Pemikiran Kontekstual

Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.
Rektor Universitas Universitas Islam Indonesia

Setiap zaman hadir dengan tantangannya masing-masing. Tantangan inilah yang mendorong kita untuk selalu melakukan refleksi atas fenomena mutakhir, berikhtiar untuk memahaminya, dan menghadirkan beragam respons dan solusi yang relevan. Inilah yang memberikan konteks kemunculan pemikiran dalam beragam wujud dan lingkup. Pemikiran ini tidak hadir dari ruang hampa, selalu saja terkait dengan konteksnya berawal atau berpijak.

Beragam gagasan para pemikir muslim yang terangkum dalam buku di tangan pembaca ini pun, demikian. Konteks yang melingkupi pemikir dan hasil refleksinya, akan mempengaruhi pemikirannya. Pembacaan yang kita lakukan, sudah seharusnya juga bersifat 'kontekstual'.

Karenanya, kebenarannya pun bersifat metodologis. Selalu saja ada bagian yang dapat dikritisi dan ruang yang tersisa untuk diisi. Setiap pemikiran baru dapat menjadi tesis dan pada saat yang sama antitesis dari pemikiran sebelumnya. Antitesis pun tidak selalu menantang tesis secara keseluruhan dan preservasi gagasan sebelumnya tetap terbuka.

Dialog akademik melalui proses sintesis yang sehat seperti inilah yang memunculkan pemikiran baru yang berpeluang menjadi tesis baru. Tesis baru pun membuka dirinya untuk dikontestasi dengan konteks dan pemahaman baru atas fenomena mutakhir. Siklus ini berjalan tanpa batas, selama otak manusia terus bekerja

secara kreatif. Inilah yang sering disebut dengan dialektika Hegel, meski dia sendiri mengatribusikan konsep ini ke Kant (Schnitker & Emmons, 2013).

Inilah mengapa, ide manyatukan beragam pemikiran menjadi tunggal merupakan ikhtiar yang tidak praktikal dan cenderung membocorkan energi. Titik pijak awal dan asumsi filosofis setiap pemikiran sangat mungkin berbeda.

Ketika sintesis terlalu sulit dilakukan, ada pendekatan lain yang dapat diambil, yaitu menempatkan keragaman pemikiran tersebut dalam sebuah kontinuum dengan dua ujung yang diametral-komplementer (satu dimensi), atau bahkan dalam kuadran yang dengan atribusi kreatif pada setiap ujung sumbu kartesiannya (dua dimensi) (e.g., van de Ven & Poole, 1995; untuk melihat contoh dalam bidang perubahan organisasi). Ujung dan sumbu ini mewakili sebuah konsep yang akan memudahkan pemahaman kontekstual.

Atau, bisa jadi, model kontinuum dan kuadran juga merupakan salah satu representasi hasil sintesis. Ruang diskusi dapat kita buka untuk gagasan ini.

Bukahkan dua hal yang berbeda tidak selalu berdiri saling memunggunggi alias bertolak belakang penuh? Pola pikir seperti ini perlu juga menghiasi ruang diskusi. Semangat saling memahami pemikiran menjadi awal yang baik untuk menciptakan atmosfer dialog yang bermakna.

Pendekatan ini juga yang akhirnya diharapkan akan menghadirkan mosaik pemikiran yang indah, yang saling menghargai keberadaan dan sekaligus memberi ruang pembacaan yang kritis. Kaca mata mosaik ini juga bisa menjadi bekal dalam membaca buku berjudul *Agama, Filsafat, dan Ilmu Pengetahuan* yang ada di tangan pembaca. Beragam tulisan dalam buku ini membahas tema utama yang terkait dengan relasi agama, filsafat, dan ilmu pengetahuan. Ada beragam bentuk relasi yang diungkap dengan argumentasi penguatnya.

Kata pengantar ini sengaja tidak masuk pada substansi relasi tersebut, tetapi berupaya memberikan bingkai sederhana dalam membaca keragaman narasi yang dihadirkan.

Saya menyambut baik kehadiran buku ini dan mengucapkan selamat kepada para penyunting dan penulisnya. Ikhtiar ini merupakan ungkapan rasa hormat terhadap pemikiran masa lalu dan mengkontekstualisasikannya ke dalam ruang dan waktu masa kini.

Saya sangat yakin, banyak pemikiran masa lalu yang melampaui zamannya ketika dicetuskan. Pemikiran tersebut masih valid, terus membimbing, dan selalu menginspirasi sampai masa kini dan bahkan masa depan. Karenanya, selamat membaca secara kritis dan siapkan diri untuk terinspirasi!

REFERENSI

Schnitker, S. A. & Emmons, R. A. 2013. Hegel's Thesis-Antithesis-Synthesis Model. Dalam Runehov, A. L. C. & Oviedo, L. (ed.) *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Dordrecht: Springer.

van de Ven, A. H., & Poole, M. S. 1995. Explaining development and change in organizations. *Academy of Management Review*, *20* (3), 510-540.

Yogyakarta, April 2022

Fathul Wahid
Rektor Universitas Islam Indonesia

PRAWACANA

Relasi agama, filsafat dan ilmu pengetahuan tampaknya masih menjadi pekerjaan rumah besar bagi para pemikir muslim untuk direkonstruksi sedemikian rupa sehingga menghasilkan cara pandang yang secara ideal menjadikan tiga entitas ini sebagai pilar-pilar kekuatan peradaban yang saling menopang satu sama lain.

Bila dikaji lebih jauh, respon atas persoalan agama, filsafat dan ilmu pengetahuan di dunia Islam modern mencakup spektrum dan tradisi yang sangat luas. Secara genealogis, spektrum ini bisa ditelusuri kembali mulai akhir abad ke-19 ketika para pemikir modernis muslim mulai bersentuhan dengan tradisi ilmu pengetahuan yang tumbuh dan berkembang di Barat, seperti pada Jamaluddin al-Afghani, Syed Amir Ali, Syed Ahmad Khan, Muhammad Iqbal dan berlanjut pada wacana neo-modernisme Fazlur Rahman, wacana islamisasi ilmu pengetahuan Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqi, wacana post-tradisionalisme Mohamed Abid Al-Jabiri sampai dengan wacana ilmu sosial profetik dan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan. Mengingat bahwa ternyata respon yang muncul begitu variatif dan penuh dinamika, dan itu menjadi salah satu khazanah epistemologi penting yang berkembang di dunia Islam, maka mengkaji dan menelusuri berbagai tradisi epistemologi tersebut menjadi menarik dan penting dilakukan.

Buku ini dirancang dan dihadirkan sebagai sebuah ikhtiar dalam upaya rekonstruksi wacana dan tradisi epistemologis pemikiran Islam kontemporer tersebut. Secara lebih spesifik, buku ini dihadirkan dengan beberapa pertimbangan sebagai berikut:

Pertama, kajian yang ditawarkan dalam buku ini dapat membingkai ulang beragam perspektif dan pendekatan epistemologis yang menjadi representasi lintas generasi pemikiran

Islam kontemporer sejak awal abad ke-20 hingga saat ini. Dalam konteks ini, penelusuran dan pemetaan ulang secara kritis sejumlah wacana epistemologis penting yang berkembang dalam pemikiran Islam modern dimulai dengan tinjauan kritis atas nalar epistemologis arus pemikiran Islam neo-modernis di era 1950-an s/d 1960-an yang memulai perdebatan terkait basis-basis epistemologis pemikiran Islam (termasuk di dalamnya asumsi-asumsi filosofis terkait relasi antara wahyu / agama / tradisi dan akal/pengetahuan/modernitas). Ini kemudian dilanjutkan dengan tinjauan dan pemetaan kritis atas diskursus epistmologis pemikiran Islam pada periode-periode berikutnya (termasuk gagasan Islamisasi ilmu pada era 1970-an dan 1980-an, integrasi ilmu pengetahuan pada era 1990-an dan 2000-an serta gagasan tentang keterbukaan dan pluralisme epistemologis (*epistemological openness and pluralism*) yang ditawarkan oleh arus pemikiran Islam progresif dalam beberapa waktu terakhir ini.

Kedua, kajian ini juga menawarkan sebuah mozaik dan spektrum pemikiran epistemologis pemikiran Islam dengan mempertimbangkan representasi geografis (konteks dunia Islam secara luas dan konteks Indonesia). Dalam konteks dunia Islam secara luas, nama pemikir Muslim yang dikaji cukup mewakili berbagai belahan dunia Islam (Pakistan, Bangladesh, Malaysia, Afrika Selatan, Australia dan Amerika serikat). Untuk konteks Indonesia, tinjauan diarahkan pada sejumlah nama penting yang dianggap cukup mewarnai perkembangan dan dinamika pemikiran Islam di Indonesia. Nama Cak Nur dan Gus Dur termasuk yang dikaji dalam buku ini karena pengaruh dan warisan intelektual mereka yang sangat besar dalam pemikiran Islam Indonesia, dan meskipun keduanya tidak mengembangkan secara sistematis gagasan mereka tentang relasi agama dan sains, ide-ide pokok yang melandasi pemikiran keagamaan mereka dapat menjadi basis bagi perdebatan yang lebih serius oleh pemikir Indonesia lainnya tentang isu ini.

Ketiga, kajian ini juga dapat menghadirkan pembacaan dan pemetaan kritis atas diskursus epistemologis pemikiran Islam kontemporer berdasarkan representasi basis intitusi dan tradisi akademik. Sebagian pemikir Muslim yang dikaji dalam buku ini berasal dari tradisi dan institusi akademik di beberapa negara di

dunia Islam (Indonesia, Malaysia dan Bangladesh) dan sebagian lain mengembangkan karir dan dibesarkan dalam tradisi akademik di Barat (seperti Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Abou Khaled el-Fadl dan Ebrahim Moosa).

Keempat, kajian dalam buku ini diharapkan membuka jalan yang lebih lebar dan terbuka bagi penguatan sintesis kreatif antara agama, filsafat dan ilmu pengetahuan yang tampaknya menjadi strategi alternatif yang dubutuhkan umat Islam dalam menjawab berbagai persoalan keagamaan, ilmu pengetahun dan teknologi serta isu-isu kemanusiaan global dewasa ini. Dalam hal ini, beragam diskursus epistemologis yang dikaji dan petakan ulang dalam buku ini secara umum dipetakan sebagai respon, kritik, pengembangan lanjut atau sintesa dari ide-ide dan premis-premis yang ditawarkan oleh para pemikir Muslim lintas generasi dan konteks sejarah. Dengan mengkaji pemikiran sejumlah nama-nama penting yang dianggap mewakili berbagai arus dan generasi pemikiran Islam ini diharapkan dapat terlihat genealogi intelektual, kontinyuitas dan perubahan (*continuity and change*) atau mungkin keterputusan (*rupture*) dalam perdebatan kontemporer umat Islam terkait relasi agama dan sains dalam enam atau tujuh dekade terakhir.

Untuk kepentingan pemetaan ulang dan pencarian basis-basis sistensis kreatif tersebut, buku ini dibagi menjadi dua bagian besar. Bagian pertama berisi kajian kritis terhadap wacana epistemologi pemikiran Islam kontemporer di dunia Islam secara luas. Di bagian ini disuguhkan tinjauan kritis atas gagasan-gagasan sejulah pemikir Muslim yang bepengaruh luas di dunia Islam: Fazlur Rahman (Usman Abu Bakar), Syed Muhammad Naquib al-Attas (Mukalam), Abdullah Saeed (Yusdani), Ebrahim Moosa (Supriyanto Abdi), Khaled Abou el-Fadl (Mukhsin Ahmad) dan Muhammad Abdul Manan (Rahmani Timorita Yulianti). Bagian kedua kemudian difokuskan pada tinjauan kritis atas wacana epistemologis pemikiran Islam di Indonesia sejak era awal kemerdekaan hingga saat ini. Di bagian ini, para kontibutor menyuguhkan pembacaan kritis atas pemikiran sejumlah intelektual Muslim Indonesia: Mohammad Rasjidi (Faisal Ismail), Abdul Kahar Muzakkir (Junanah dan M. Joko Susilo), Nurcholish Madjid (Yusdani), Abdurrahman Wahid (Nur

Khalik Ridwan), M. Amin Abdullah (Muzoffar Akhwan), dan Satria Effendi (Januariansyah Arfaizar).

Buku ini tentu saja tidak berpretensi menghadirkan satu kajian komprehensif yang memotret secara utuh spektrum dan horizon pemikiran Islam yang sangat kaya dan kompleks. Karena beberapa alasan dan keterbatasan, sejumlah nama penting dalam perdebatan dan diskursus epistemologis pemikiran Islam kontemporer belum dimunculkan dan mendapat perhatian yang semestinya dalam buku ini. Buku ini juga tidak bermaksud memberikan jawaban atau perspektif tunggal dan final terkait bagaimana seharusnya umat Islam dewasa ini memahami relasi antara agama, filsafat dan ilmu pengetahuan. Para kontributor dalam buku ini diberi ruang dan keleluasaan yang cukup terbuka untuk membaca dan mendikusikan ide-ide sejumlah pemikir Muslim yang diangkat dalam buku ini dengan beragam sudut pandang dan orientasi intelektual.

Namun demikian, ada satu spirit intelektual yang coba dikedepankan dalam buku ini, yakni semangat untuk meletakkan peradaban Islam dalam proses pencarian sistensis kreatif secara berkelanjutan (*continous search for creative synthesis*). Semangat ini tentu saja bukan sesuatu yang baru atau asing dalam tradisi dan peradaban Islam. Justru sebaliknya, semangat sintesis kreatif telah menjadi nafas dan nilai inti yang menopang kemajuan peradaban Islam di era 'keemasannya', setidaknya pada rentang waktu antara abad ke-9 dan ke-13, saat peradaban Islam menunjukkan kapasitas yang tinggi dalam sintesis keilmuan dan teknologi (*scientific and technological synthesis*) yang ditunjukkan dengan reseptivitas yang tinggi terhadap berbagai warisan intelektual dan peradaban. Dengan semangat sintesis kreatif ini pula, peradaban Islam sesungguhnya sudah meletakan fondasi yang sangat kokoh bagi etos dan watak kosmopolitan peradaban Islam; yakni kesediaan dan keterbukaan untuk belajar dari sang Liyan (*the others*, orang lain), memperkenankan sang Liyan untuk berlajar dari Islam, dan tetap mempertahankan inti otentisitas Islam.

Akhirnya, patut juga ditegaskan bahwa secara akademis, Universitas Islam Indonesia (UII) dengan mengemban visi Islam

rahmatan lil alamin memiliki tugas dan tanggung jawab untuk mengkaji beragam tradisi pemikiran yang muncul di dunia Islam secara kritis dan objektif dalam upaya terus mendorong dan memastikan kehadiran Islam sebagai sebuah tradisi dan peradaban yang mempunyai kontibusi nyata terhadap kemajuan peradaban kolektif kemanusiaan. Kajian kritis-rekonstruktif tentang relasi agama, filsafat dan ilmu pengetahuan dalam spektrum epistemologi pemikiran Islam yang diangkat dalam buku ini diharapkan mampu menjadi bagian dari langkah dan upaya strategis UII dalam memenuhi misi dan tanggung jawab akademiknya tersebut. Semoga.

Yogyakarta, April 2022
Penyunting,

Yusdani
Supriyanto Abdi

DAFTAR ISI

Halaman Judul ..... **ii**
Pedoman Transliterasi Arab Latin ..... **iii**
Apresiasi ..... **vii**
Kata Pengantar ..... **ix**
Prawacana ..... **xiii**
Daftar Isi ..... **xix**

BAGIAN I

Telaah Kritis Atas Epistemologi Neo-Modernisme Fazlur Rahman
Usman Abu Bakar 3

Kritik Epistemologis Atas Konsep Islamisasi Pengetahuan Syed Muhammad Al-Naquib Al-Attas
Mukalam 35

Turas dan Rancang Bangun Peradaban Ilmu dalam Perspektif Muslim Progresif Telaah Atas Pemikiran Abdullah Saeed
Yusdani 53

Tradisi, Modernitas dan Keterbukaan Epistemologis (*Epistemological Openness*) Dalam Wacana Islam Progresif Menimbang Pemikiran Ebrahim Moosa
Supriyanto Abdi 75

Epistemologi Negosiatif Hukum Islam Khaled Abou Elfadl
Mukhsin Achmad 93

Telaah Kritis Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Abdul Manan
Rahmani Timorita Yulianti 111

BAGIAN II

Pijar-Pijar Nalar Kritisme Mohammad Rasjidi
Faisal Ismail 139

Pendidikan yang Memerdekakan dan Berkemajuan di Era Abdul Kahar Muzakkir
M. Joko Susilo & Junanah 171

Neomodernisme Islam Nurcholish Madjid (Cak Nur) Sosok *Sophisticated* Santri
Yusdani 197

Gus Dur dan Pribumisasi Islam: Mengembangkan Islam dan Kebudayaan yang Merahmati dalam Kerangka Ilmu Sosial
Nur Kholik Ridwan 223

Telaah Kritis Atas Epistemologi Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah
Muzhoffar Akhwan 251

Telaah Kritis Epistemologi Hukum Keluarga Islam Satria Effendi
Januariansyah Arfaizar 281

Indeks 297
Biografi Penulis 309

BAGIAN I

Telaah Kritis Atas Epistemologi Neo-Modernisme Fazlur Rahman

Usman Abu Bakar

Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran Islam, ada perbedaan signifikan dalam memahami bagaimana Islam diaktualisasikan di dalam kehidupan. Dalam hal ini, ada perspektif dan juga mentalitas yang berbeda yang memberikan warna terhadap keberagaman pemikiran tersebut, dari yang apologetik versus konfrontatif, tetapi tetap saja ada yang melakukan kompromi terhadap realitas tersebut. Hal ini terjadi disebabkan karena ada pengembangan wacana dan keragaman perspektif dari berbagai pemikir Islam dan juga karena adanya anggapan tentang kemunduran dunia Islam vis-a-vis Barat.

Berbicara tentang Islam vis-a-vis Barat tentu saja harus dijelaskan terkait terma masing-masing agar tidak terjadi kesalahan dalam memahaminya. Istilah Barat bukanlah dalam arti denotatif yang berarti lawan dari Timur. Barat lebih dimaknai secara konotatif dalam kaitannya dengan vis-a-vis Islam, dalam artian bahwa secara historis Barat itu merupakan non-Islam yang terepresentasi ke dalam Kristen, Yahudi, dan Zoroaster (Ahmed, 1997: 45-46). Sedangkan Islam adalah sebuah agama yang diturunkan secara sempurna dalam risalah kenabian Muhammad yang akan berlaku hingga akhir zaman, mengingat Muhammad adalah Nabi terakhir yang diturunkan Allah ke muka bumi. Karena bersifat diturunkan, berarti Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiah dan transenden (Azra, 1996: 1).

Islam juga merupakan agama di mana setiap dimensi ajarannya bersifat integral dan tidak tidak dapat dibagi-bagi (*al-Islam kullu la yatajaza'*) (Basyir, 1993: 276). Di balik keintegralan tersebut,

Islam ternyata kemudian teraktualisasikan secara variatif dengan ekspresi keagamaan yang cenderung fragmentatif di antara sesama umat Islam. Hal inilah yang kemudian disinyalir oleh Azra bahwa Islam pada akhirnya mewujudkan diri ke dalam berbagai institusi sosial yang turut dipengaruhi oleh dinamika ruang dan waktu (Azra, 1996: 1), sebagai wujud dari ajarannya yang bersifat universal.

Ekspresi keagamaan yang variatif ini oleh Esposito (2004: xv-xvi) dianggap sebagai bentuk Islam warna-warni, yang sekaligus juga merepresentasikan apa yang oleh Azra (1996: ii)) namakan sebagai ketegangan teologis, sebuah ketegangan antara keharusan memegang doktrin dengan keinginan untuk memberikan pemahaman baru terhadap doktrin tersebut. Ketegangan tersebut tidak hanya menciptakan halangan psikologis bagi mereka yang peduli terhadap posisi Islam *vis-a-vis* realitas sosial-kultural, tetapi juga konflik teologis, intelektual, dan sosial di antara kaum Muslim secara keseluruhan. Hal inilah yang kemudian mewarnai upaya aktualisasi Islam melalui apa yang disebut sebagai pembaruan ajaran Islam di sepanjang sejarah, dan hal ini bisa dilihat dari dikotomi modernis dengan revivalis, kaum muda dengan kaum tua, hingga dikotomi antara moderat-akomodasionis dengan fundamentalis (Azra, 1996: ii-iii).

Terkait dikotomi tersebut, di sepanjang sejarah pemikiran Islam, kalangan ortodoksi selalu mendominasi. Akibatnya, sumber pokok ajaran Islam dan makna substansinya tidak hanya menjadi samar-samar, tetapi juga menjadi sebuah teks atau hasil penafsiran yang bersifat otoriter dan ortodoks (Sirry, 2015: 2). Faktor penyebab dari hal ini bisa dibagi menjadi dua, yaitu: *Pertama,* munculnya pandangan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup, sehingga menjadikan ijtihad ulama masa klasik dan pertengahan dianggap sebagai sesuatu yang baku, final, dan tidak bisa diganggu-gugat kesakralannya. Akibatnya, ada keengganan di kalangan para pemikir untuk memikirkan kembali berbagai pemikiran tersebut atau bahkan menabukan untuk mengkritik berbagai pemikiran ulama zaman klasik tersebut. Dampak selanjutnya adalah klaim kebenaran dan keselamatan berbasis pada pemikiran ulama klasik dan pertengahan tersebut. *Kedua,* munculnya bentuk pemahaman secara parsial dan

tekstual terhadap teks keagamaaan tanpa melihat teks lain serta konteks sosio-historis yang mengiringinya. Dampaknya adalah terjadinya kesalahan penafsiran atas substansi teks sehingga menganggap bahwa bunyi teks itulah bentuk makna yang benar, bukan pada mengintegrasikan penafsiran terhadap teks dan konteks (Majdi, 2019: 28).

Dari pemaparan tersebut, kemunduran dunia Islam jika dibandingkan dengan Barat dapat dinyatakan disebabkan dari dua penyebab tersebut, sehingga kemudian para pemikir Islam kontemporer melakukan pemikiran kembali atau mengaktualisasikan kembali ajaran Islam agar tanggap terhadap perubahan zaman dan tidak lagi mengalami kejumudan dan kemandegan pemikiran disebabkan karena dua pandangan tersebut di atas.

Salah satu pemikir yang menjadi salah satu tonggak pembaharu dalam pemikiran Islam adalah Fazlur Rahman. Sebagai salah satu tokoh awal di balik pemikiran Islam awal di era modern, Fazlur Rahman adalah salah seorang tokoh pemikir Islam yang mampu membawa warna pemikiran baru dalam ranah pemikiran Islam (*Islamic thought*) yang berpijak pada landasan filosofis terkait dengan relasi antara agama dan pengetahuan, tradisi dan modernitas, atau antara wahyu dan akal. Hal ini sangat penting untuk mendobrak ortodoksi pemikiran dan sekaligus melakukan kontekstualisasi ajaran Islam agar dapat menjadi solusi bagi permasalahan umat di masa modern.

Sejak awal, Fazlur Rahman adalah sosok yang menggagas pembaruan Islam agar dapat membangun visi Islam yang di masa modern. Karena itulah, Fazlur Rahman pun berusaha untuk membuat sebuah metode agar dapat melakukan dekonstruksi terhadap bangunan epistemologi Islam yang sudah ada dan kemudian melakukan rekonstruksi terhadapnya. Inilah yang dinamakan dengan gerakan neo-modernisme Fazlur Rahman, yang selalu menitikberatkan kepada metodologi yang tepat dalam melakukan upaya aktualisasi atau memikirkan kembali Islam agar dapat menyelesaikan persoalan umat di segala zaman.

Dalam usahanya ini, berbagai pandangan modernisme Fazlur Rahman pun mendapatkan tantangan dan tentangan yang sangat frontal dari kalangan tradisionalis-radikal disebabkan karena pandangannya yang kontroversial. Para musuhnya pun menganggap bahwa Rahman adalah penghancur hadis, karena kekukuhannya untuk menimbang berbagai riwayat hadis berdasarkan semangat keseluruhan Alquran (Sonn, Vol. 3, 1995: 408). Puncak kontraversinya adalah ketika Rahman mengemukakan bahwa Alquran adalah firman Tuhan, dalam arti kata yang biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad (Rahman, 2003: 33). Apalagi kemudian, Rahman banyak menafsirkan Alquran dengan metodologi yang ia teorikan sendiri dengan melihat realitas yang ada, yaitu: *pertama*, kegusaran Rahman terhadap pemikiran Islam tradisional yang lebih terikat pada penafsiran-penafsiran masa lalu daripada menghadapi tantangan perubahan. *Kedua*, Rahman juga sangat kritis terhadap kaum revivalis yang menolak penfasiran yang lebih awal dalam upayanya untuk kembali kepada sumber-sumber teks yang asli. Karena itulah, Rahman mengembangkan penafsiran baru dengan metodologi baru terhadap sumber-sumber asli (Alquran dan Hadis) ketika ia mempelajari penafsiran masa lalu, baik untuk mengambil pelajaran dari wawasan-wawasannya maupun untuk memahaminya sebagai produk dari konteks historisnya sendiri (Kurzman, 2001: lx).

Bagaimana sebenarnya nalar neo-modernisme Fazlur Rahman ini? Bagaimana bangunan epistemologi gerakan neo-modernismenya? Tulisan inilah yang akan merumuskannya dengan pendekatan deskriptif-analitis dan dianalisis secara kritis dengan berpijak pada bangunan metodologis yang dikembangkan Fazlur Rahman. Dari sini kemudian secara spesifik, bangunan neo-modernisme Rahman ini akan dikaitkan dengan dunia pendidikan, sebuah dunia yang juga menjadi perhatian Fazlur Rahman dan sekaligus menjadi kompetensi penulis.

Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman dikenal sebagai seorang pembaru Islam dan pemikir Islam kontemporer yang sangat kritis. Reputasi

intelektualnya telah diakui oleh dunia internasional, terutama masyarakat akademis Barat. Bahkan ada pengakuan jujur dari seorang Frederick M. Denny yang menyatakan bahwa, "Saya tidak pernah menemukan seorang sarjana Muslim atau ahli-ahli Islam lainnya yang tidak pernah mendengar Falur Rahman atau yang bersikap dingin terhadap sumbangan-sumbangannya" (Denny, 1989: 91). Namun demikian, pemikirannya yang sangat rasional membuat dirinya dimusuhi oleh dunia Islam, termasuk di negerinya sendiri, Pakistan, yang banyak dipandang negatif (Nasution, Jilid 1, 1992: 247). Itulah sebabnya mengapa kemudian kelak dia diusir dari negaranya yang disebabkan karena sikapnya yang to the point dan tidak mau lunak terhadap yang berbeda. Seandainya Rahman bersikap lunak terhadap para penentang pemikirannya yang ia kritik habis-habisan, bisa jadi pemikirannya akan bisa berkembang di negerinya dan tidak harus terusir dari negaranya itu. Karena sikapnya itu, pemikiran kritisnya dan karya-karyanya dilarang beredar, sehingga pemikirannya pada waktu itu hanya beredar di kalangan tertentu dan terbatas (Rahman, 2003: 13-14).

Rasionalitas yang dikembangkan di dalam pemikirannya ini tentu bisa dilacak dari madzhab yang dianut olehnya dan keluarga besarnya. Dia hidup di dalam madzhab Hanafi, memang sangat kuat rasionalitasnya (Azhar, 1996: 30). Fazlur Rahman sendiri lahir pada tanggal 21 September 1919 (1338 H) di tengah-tengah keluarga Malak yang letaknya di Hazara sebelum terpecahnya India, yang kini merupakan bagian dari Pakistan atau sebelah Barat Laut Pakistan (Amal, 1994: 13). Wilayah ini sudah tidak diragukan lagi telah melahirkan banyak pemikir Islam yang cukup berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam, Seperti Syah Waliyullah ad-Dihlawi (1703-1762 M), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M), Sayyid Amir Ali (1849-1928 M) dan Muhammad Iqbal (1977-1938 M).

Keluarga Rahman adalah sebuah keluarga yang sangat religius, sehingga Rahman kecil adalah seorang yang dididik dengan keberagamaan yang kuat dan ketat (Moosa, 2000: 1). Apalagi Rahman adalah sosok yang sangat cerdas dan bahkan mampu menghafal Alquran pada usianya yang kesepuluh. Dalam hal ini, Rahman menyatakan, "*Saya dilahirkan dalam suatu keluarga Muslim*

yang amat religius. Kami praktikkan ibadah-ibadah keislaman seperti shalat, puasa, dan lainnya, tanpa meninggalkannya sekalipun. Ketika saya memasuki usia kesepuluh, saya sudah dapat membaca Alquran di luar kepala" (Rahman, 1992: 59).

Ayah Rahman adalah Maulana Shihab ad-Din dengan ibu bernama Ny. Bilqis Rahman. Ayahnya adalah seorang ulama tradisional kenamaan tapi berpikiran modern yang merupakan lulusan Dar al-'Ulum, sekolah yang sangat terkenal dan terkemuka di Deoband. Di sekolah ini Shihab ad-Din belajar dengan beberapa tokoh terkemuka, di antaranya Maulana Mahmud Hasan (w.1920) yang lebih dikenal dengan Syekh al-Hind, dan seorang Fakih ternama Maulana Rasyid Ahmad Gangohi (w. 1905) (Moosa, 1999: 1).

Rahman mengakui bahwa peran kedua orangtuanya menjadi sangat penting dalam perjalanan intelektualitasnya. Dari ibunya, Rahman mendapatkan pengajaran tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, kesetiaan, dan cinta. Sedangkan dari ayahnya adalah pandangan tentang pentingnya pendidikan modern dan menganggap modernitas sebagai tantangan, kesempatan dan sekaligus juga racun yang baik bagi keimanan dan moralitas, meskipun juga ayahnya juga mendidik Rahman dalam suatu pola pemikiran Islam tradisional (Iqbal, 2015: 591).

Dari sinilah dapat dilihat bahwa meskipun keluarganya cenderung berkutat pada pola kehidupan masyarakat tradisional, namun pola perilaku keluarganya sangat akomodatif terhadap modernitas. Ayahnya sangat menghargai pendidikan sistem modern. Sehingga dorongan keluarganya itulah yang banyak mempengaruhi pemikiran Fazlur Rahman nantinya (Amiruddin, 2000: 9).

Pada usia 14 tahun atau sekitar 1933 Fazlur Rahman dibawa ke Lahore yang merupakan asal-muasal leluhurnya dan memasuki sekolah modern. Lahore sendiri dianggap sebagai "Kota Taman dan Perguruan Tinggi". Dari sinilah kemudian Rahman mendapatkan sekolah modern, sebuah madrasah yang didirikan oleh Muhammad Qasim Nanotawi pada 1867 (Hidayatullah, 2000: 15).

Meskipun Rahman mengenyam pendidikan modern di Lahore ini, ia tetap menerima pembelajaran tradisional dalam hal studi-studi keislaman, seperti yang dilakukannya ketika berada di Deoband

(Rahman, 1992: 59-60). Pada malam harinya, ia tetap mendapatkan pelajaran agama secara tradisional dari ayahnya. Semangat muda Rahman mengantarkan dia mulai gemar belajar filsafat, bahasa Arab, teologi, hadits dan tafsir pada usia yang sangt belia, empatbelas tahun. Lebih dari itu, karier intelektualnya ditingkatkan dengan penguasaan berbagai bahasa seperti bahasa Persia, Urdu, Inggris, Prancis, dan Jerman. Bahasa Eropa kuno seperti bahasa Latin dan Yunani pun didalaminya (A'la, 2003: 34) untuk bisa menguasai pengetahuan yang kelak akan menjadikannya sebagai ilmuwan besar Islam.

Di Lahore, Rahman kemudian melanjutkan perjalanan akademisnya di Universitas Punjab, hingga mampu menyelesaikan jenjang S1 (BA) pada 1940 dalam Jurusan Ketimuran dan S2 nya di bidang Sastra Arab pada tahun 1942 dengan gelar MA yang ia selesaikan dengan sangt baik (Amal, 1996: 80). Baru kemudian pada 1946 dalam usian 27 tahun, Rahman memutuskan untuk mengambil studi doktoralnya di Universitas Oxford yang kepindahannya tersebut disebabkan karena keprihatinannya akan pendidikan di dalam negeri yang dianggapnya masih terbelakang (Mas'adi, 1998: 17). Disertasi yang ia angkat adalah tentang Ibnu Sina di bawah bimbingan Profesor S. Van den Bergh dan H.A.R. Gibb. Gelar PhD (Philosopy Doctor) berhasil ia raih pada tahun 1949. Padahal sebelumnya Fazlur Rahman telah pula menyelesaikan PhD nya di Lahore, India. Hal ini diduga, dalam pandangan Fazlur Rahman mutu pendidikan tinggi Islam di India ketika itu amat rendah (Amiruddin, 2000: 10).

Pembelajarannya di Barat membuatnya menguasai berbagai pendekatan ilmiah modern. Perkembangan keilmuannya pun sungguh sangat mengagumkan dan hal itu juga dipengaruhi oleh sikap "keras kepala"nya yang memang dilatarbelakangi oleh madzhab Hanafi yang menuntut rasionalitas tinggi. Tapi kemudian, atas panggilan presiden Muhammad Ayyub Khan, pada awal tahun 1960 Fazlur Rahman kembali ke Pakistan untuk mengembangkan pemikirannya dengan melaksanakan neo-modernisme di Pakistan. Fazlur Rahman ditunjuk sebagai Direktur Institut Researsch pada 1962 untuk menafsirkan Islam secara rasional dan ilmiah. Pada

1964, Fazlur Rahman diangkat menjadi anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* pemerintah Pakistan, yaitu sebagai penasehat pemerintah di bidang ideologi (Daud, 1993: 107). Selain itu, Rahman juga ditunjuk menjadi direktur *Institute of Islamic Research* yang bertugas untuk menafsirkan Islam dalam terma-terma rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan suatu masyarakat modern (Dewan Redaksi, 1994: 153).

Dua lembaga riset yang dia kelola, yaitu *Advisory Council of Islamic Ideology* dan *Institute of Islamic Research*, berhasil membuat jurnal ilmiah *Islamic Studies* yang berbahasa Inggris dan *Fikru-Nazhr* yang berbahasa Urdu. Dari kedua jurnal inilah, Rahman mendiseminasikan pemikiran pembaruan Islamnya. Berbagai pemikiran tersebut selalu menuai kontroversi terkait dengan dengan berbagai hal, seperti mengenai hadis atau sunnah, zakat, bunga bank, kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, dan sebagainya telah menciptakan perdebatan skala nasional yang berkepanjangan, dengan penentang utamanya adalah kelompok tradisional di Pakistan (Amal, 1996: 84-104).

Pada akhirnya, Fazlur Rahman menyadari bahwa negeri asalnya dan juga negara-negara Islam lainnya belum siap menerima pemikiran, ide-ide pembaharuan yang dikembangkannya. Keterbukaan dan kebebasan intelektual belum ada, sehingga sulit menerima pembaruan. Padahal aktivitas intelektual yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman itu membutuhkan keterbukaan dan kebebasan. Vitalitas kerja intelektual, menurut Rahman, pada dasarnay bergantung pada lingkungan kebebasan intelektual. Pemikiran merdeka dan pemikiran adalah dua kata yang sinonim, dan orang tidak bisa berharap bahwa pemikiran akan bisa hidup tanpa kebebasan (Rahman, 1995: 149). Hal inilah yang menjadi bukti, mengapa kemudian Rahman tidak dapat diterima di negaranya. Pada akhirnya, tahun 1969 Fazlur Rahman hijrah ke Amerika dan menjadi professor tamu pada sejumlah universitas di Amerika Serikat (Akromullah, 2017: 3). Di Amerika Serikat, Rahman pun mendapatkan predikat Guru Besar Kajian Islam pada *Departement of Near Eastern Languages and Civilization* dari Universitas Chicago (Iqbal, 2015: 598).

Di Amerika, Rahman menemukan kebebasan intelektualnya dan menyayangkan apa yang terjadi di negaranya, Pakistan. Dalam sebuah testamennya, Rahman menyatakan, "Apa yang telah dialami negara ini sepanjang dua dekade perjalanannya? Mengecewakan. Apa yang telah dicapainya, dalam rangka memasuki era ilmu dan teknologi baru, lewat berbagai penyesuaian sosial, yang cerdas dan penuh percaya diri, di bawah bendera Islam? Hanya seujung kuku belaka. Berbagai upaya parsial, tetapi orisinil, telah berhasil dicapai oleh rezim kuno (*ancient regime*), tetapi paduan suara penuh hiruk-pikuk dari para ulama tradisional (*mullah*) yang malaf-politik dan politisi-politisi tertentu yang malaf-Islam telah membuatnya menjadi sia-sia. Kita kembali ke suasana seperti dulu kala (Rahman, 1993: 17).

Di Universitas Chicago, Rahman menjadi ilmuwan dan dosen yang sangat disukai oleh mahasiswanya. Setiap kelasnya selalu ditunggu, dan pemaparannya selalu rasional dan menggugah rasa ingin tahu yang lebih mendalam. Hal ini tentu membawa kesan sendiri bagi para mahasiswanya, termasuk yang dari Indonesia, seperti Nurcholish Madjid. Menurut Madjid (1993: 23), Rahman selalu mampu menyajikan kepada para muridnya bentangan pandangan yang luas dengan variasi yang kaya, sambil dengan penuh kebebasan mempersilakan setiap orang untuk membuat keputusan pilihannya sendiri.

Selain memberi kesan yang mendalam bagi para mahasiswanya, Rahman juga adalah seorang ilmuwan yang progresif dalam melakukan riset dan pengembangan keilmuan. Menurut Rahman, "Saya sejak 1969 menulis buku-buku dan artikel-artikel dan mencoba menyebarkan pesan-pesan Alquran dari Universitas Chicago" (Rahman, 1992: 65). Dari sinilah lahir berbagai publikasi ilmiah sebagai buah dari pemikirannya yang brilian, dan sekaligus penuh dengan kontroversi jika dipandang dari kacamata kaum tradisionalis ortodoks.

Buah pemikirannya ini dapat dibagi ke dalam tiga periode (Sutrisno, 2006: 64), yaitu: *pertama*, periode pembentukan yang berlangsung pada dekade 1950-an. Pada periode ini, karya yang dihasilkan adalah *Avicenna's Psychology* (1952), *Avicenna's De Anima*

(1959) dan *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958). *kedua*, periode perkembangan yang berlangsung selama dekade 1960-an. Pada periode ini, karya yang dihasilkan adalah *Islamic Methodology in History* (1965) dan *Islam* (1966). Periode *ketiga*, periode kematangan yang berlangsung selama dekade 1970-an sampai wafat, di mana karya yang dihasilkan dalam periode ini adalah menunjukkan kebesaran dari Rahman sendiri. Karya yang dihasilkan adalah *The Philosophy of Mulla Sadra* (1975), *Major Themes of the Quran* (1980), dan *Islam and Modernity* (1982). Selain itu, Rahman juga menulis lebih dari 100 artikel (Junaidi, 2000: 48) yang dipublikasikan di berbagai media yang karya-karyanya dapat dinikmati oleh para akademisi dan ilmuwan yang menyenangi dan juga menentangnya.

Tak lama dari publikasi *Islam and Modernity* ini, pada tanggal 26 Juli 1988, pada usia ke-69 tahun, setelah menderita diabetes beberapa tahun (Esposito, 1995: 408), salah satu pemikir yang sangat brilian dan besar dalam pemikiran Islam tersebut, meskipun penuh kontroversi, meninggal dunia. Kepergiannya tentu merupakan sebuah kerugian besar bagi umat Islam. Meskipun kontroversi, tapi berbagai pemikirannya itu berangkat dari komitmennya terhadap pemahaman Alquran dan Sunnah yang shahih secara keseluruhan dan koheren. Karena itulah, tidak heran, salah satu sahabat Rahman, Wan Mohammad Noor Wan Daud, pernah menyatakan bahwa kita kehilangan bukan saja seorang ilmuwan besar, tetapi juga seorang pribadi yang menyenangkan (Daud, 1993: 111).

Nalar Konstruksi Neo-Modernisme Fazlur Rahman dan Terapannya

Pada periode yang menunjukkan kebesaran dan kematangannya, Fazlur Rahman menggagas suatu metodologi pembaruan, yang awalnya diperuntukkan bagi penafsiran Alquran. Dalam konteks ini, Rahman (1982: 145) berpolemik dengan tradisi pemikiran Islam klasik dan kontemporer, di mana dia menegaskan bahwa para pemikir muslim fundamentalis dan modernis tidak memiliki suatu metodologi eksplisit untuk memahami Alquran, sehingga mereka mengambil metode tafsir secara serampangan agar

sesuai dengan sikap mereka dalam persoalan tertentu. Hal ini juga ditegaskan oleh John L. Esposito, dengan menyatakan bahwa kebutuhan mendesak para pembaru muslim dewasa ini adalah merumuskan suatu metodologi sistematis yang memiliki akar Islam yang kukuh (1982: 101). Ketiadaan metodologi inilah yang menurut Rahman menyebabkan kemandulan dan stagnasi pemikiran Islam dalam kaitannya menjawab tantangan zaman yang berjalan begitu cepat dan dinamis.

Perkembangan waktu yang sangat cepat dan selalu dinamis melahirkan berbagai perkembangan teknologi dapat dinyatakan sebagai sebuah masa yang dinamakan modern. Kemodernan atau modernitas merupakan hasil dari gerakan Renaisans abad ke-16 di Eropa, yang berlanjut dengan rasionalisme dan berpuncak pada sekularisme, materialisme dan ateisme pada abad 19 dan 20. Modernitas dimulai dari sebuah usaha untuk melepaskan diri dari transendensi, yang dikemas dengan bingkai filsafat ataupun agama. Perhatian utama modernitas adalah problematika kekinian dan kedisinian, sehingga modernitas ingin membebaskan manusia dari kegamangan menghadapi kehidupan, melepaskannya dari segala beban moral yang dapat merintanginya untuk meraih kebahagiaan hidup duniawi. Apalagi gerakan Renaisans di Eropa lebih diaksentuasikan ke dalam aspek antroposentrik yang menjadikan manusia sebagai pusat dan ukuran segala-galanya. Akibatnya, agama dan wahyu dianggap tidak dibutuhkan lagi. Sistem nilai dan sistem kebenaran yang dapat dipercaya adalah sejauh yang berada dalam bingkai radius indriawi. Sedangkan di luar itu tidak ada nilai dan kebenaran. Manusia diposisikan sebagai pemain tunggal. Pendamping baginya tidak dibutuhkan dan pada tingkatnya yang tertinggi Tuhan telah dilupakan (Ma'arif, 1995: 94).

Sebagai sebuah epistemologi, yaitu suatu pandangan yang mengatur bentuk-bentuk pandangan dunia dan sistem pemikiran yang tampak dalam bentuk ilmu pengetahuan, institusi sosial, kebijakan, teknologi dan norma sosial, modernitas memiliki beberapa kecenderungan, yaitu: pemisahan antara bidang yang sakral dan bidang yang profan. Selain itu, modernitas cenderung mereduksi sesuatu menjadi bagian-bagiannya sendiri. Dalam bidang

ilmu sosial, modernitas juga memisahkan antara subjektivitas dan objektivitas, di mana seseorang berhak untuk secara objektif menilai atau menggambarkan sesuatu, dan gambaran tersebut selalu saja terhubung dengan realitas yang pasti. Selain itu, modernitas juga lebih cenderung mengarah pada antroposentrisme, dan hal ini sangat tampak dalam sejarah Barat semenjak masa pencerahan, yang tecermin dalam konsep-konsep demokrasi dan individualisme. Inilah yang kemudian menciptakan progresivitas di bidang ilmu pengetahuan (Shimogaki, 1994: 25).

Modernitas ini menurut Rahman membawa dampak ganda bagi Islam. Di satu sisi, modernitas membawa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dapat dimanfaatkan bagi perkembangan pemikiran, tetapi di sisi lain juga membawa dampak signifikan bagi kebudayaan dan nilai-nilai (Rahman, 2001: 6). Dari keprihatinan inilah kemudian Rahman mencanangkan neo-modernismenya. Perlu dilihat dalam hal ini bahwa neo-modernisme itu berbeda dengan post-modernisme, dalam dua alasan, yaitu: pertama, postmodernisme dinilai sebagai keadaan sejarah setelah zaman modern. Sebab kata *post* atau *pasca* sendiri secara literal mengandung pengertian "sesudah". Dengan begitu modernisasi dipandang telah mengalami proses akhir yang akan segera digantikan dengan zaman berikutnya, yaitu post-modernisme. *Kedua*, post-modernisme dipandang sebagai gerakan intelektual yang mencoba menggugat, bahkan mendekonstruksi pemikiran sebelumnya yang berkembang dalam bingkai paradigma pemikiran modern (Hanafi, 2015: 13). Jadi, dari hal ini jelas bahwa neo-modernisme diartikan sebagai mazhab pemikiran yang berusaha memadukan antara otentitas teks dengan realitas sosial yang dinamis.

Dalam pengertian lain, neo-modernisme merupakan gerakan intelektual Islam yang bersifat humanistis dan sarat dengan nilai-nilai etik Islam (A'la, 2003: 1). Karakteristik utamanya adalah pengembangan suatu metodologi sistemasi yang mampu melakukan rekonstruksi Islam secara menyeluruh dan tuntas serta setia kepada akar-akar spiritualnya dan dapat menjawab kebutuhan-kebutuhan Islam modern, tanpa mengalah secara membabi-buta kepada Barat

atau menafikannya. Di samping itu, neo-modernisme juga harus kritis terhadap berbagai warisan sejarah keagamaannya (Amal, 1996: 109).

Dalam kaitan inilah, di sepanjang karir intelektualnya, Rahman telah mengabdikan dirinya untuk merumuskan metodologi sistematis dan komprehensif untuk menjawab tantangan sekaligus mensosialisasikan ajaran-ajaran Alquran dalam ranah realitas praktis kehidupan umat Islam. Usaha Fazlur Rahman inilah yang membedakannya dengan para pembaru Islam lainnya, yang dikategorikan kepada modernisme klasik (Akromullah, 2017: 6).

Dalam hal ini, modernisme klasik brehasil menjelaskan arah interpretasi Islam yang harus menyesuaikan ajaran-ajaran pokok Islam terhadap konteks modern, namun modernisme klasik ini masih mempunyai dua kelemahan, yaitu: *pertama*, ia tidak mengelaborasi metodenya yang semi eksplisit, dan hal ini tergambarkan pada tanggapannya terhadap isu-isu tertentu dan tidak mengelaborasi berbagai implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya. Itu terjadi, menurut Rahman, disebabkan karena mereka takut berhadapan dengan berbagai kontroversi yang akan ditimbulkan dari bentuk penafsirannya yang sistematik dan massif terhadap Islam. Hal inilah kemudian membawa kepada kelemahan *kedua*, yaitu mereka lebih menjadi tokoh modernis yang kebarat-baratan dan sekaligus memunculkan gerakan neo-revivalisme yang anti-Barat, di mana kelompok ini pun tidak memiliki metodologi yang jelas untuk bisa menegaskan eksistensinya sebagai kelompok neo-revivalis (Iqbal, 2015: 604).

Dalam konteks inilah kemudian Rahman menegaskan bahwa rekonstruksi pemikiran Islam itu berarti menelaah kesejarahan krisis Islam dan menawarkan suatu *blueprint* bagi transformasi kehidupan intelektual ke dalam suatu kekuatan kreatif dan vital. Dengan kata lain, rekonstruksi pemikiran Islam adalah usaha Rahman dalam memberikan interpretasi baru, yang lebih menyentuh situasi dan kondisi kontemporer, terhadap khazanah pemikiran mapan dan ortodoks dengan tanpa menegasikannya (Rahman, 1982: 141-146). Inilah makna neo-modernisme yang diciptakan Rahman, yang tentu saja mengintegrasikan khazanah pemikiran klasik Islam dengan

modernitas, dan modernisme menjadi titik singgung yang sangat penting bagi rekonstruksi dan pengembangan keilmuan Islam dalam menjawab tantangan zaman. Jadi, tidak heran jika Ma'arif (1994: 138) menyatakan bahwa neo-modernisme yang dicetuskan Rahman adalah sebuah modernisme Islam ditambah dengan metodologi yang mantap dan benar dalam memahami Alquran dan Sunnah Nabi dalam perspektif sosio-historis.

Metodologi yang dikembangkan oleh Rahman tentu saja bertujuan agar Islam memiliki elan vital yang mampu menjawab tantangan zaman tanpa harus melupakan akar sejarahnya. Menurut Rahman, suatu tradisi pemikiran Islam yang terlepas dari akar historis dan relevansinya dengan masyarakat dianggap sebagai suatu bentuk yang tidak autentik (Madjid, 1993: 23-24). Dalam kaitan inilah, mengapa kemudian pemikiran reformatif Rahman memikirkan akar sejarah perkembangan empat sumber hukum dalam Islam, yaitu Alquran, Hadits, Ijtihad, dan Ijma. Bagi Rahman, reformasi pemikiran Islam tidak hanya kembali kepada Alquran dan sunnah secara tekstual-tradisional, tetapi juga memikirkan kembali pemahaman terhadap keduanya agar sesuai dengan konteks dan modernitas. Bahkan, Rahman menegaskan bahwa di dalam generasi awal Muslim, ada pemahaman dinamis dan hidup di antara pemikiran dan sikap mereka terhadap Alquran dan Sunnah (Rahman, 1995: 143).

Dalam konteks ini, Rahman menyatakan bahwa masa depan kesuksesan Islam yang murni dengan bersandarkan pada Alquran yang segar, memberi harapan, dan progresif akan hadir. Menurutnya, hal ini memang membutuhkan waktu dan upaya yang luar biasa, agar kekacauan yang tengah berlangsung dapat dimasukkan ke dalam alam kuburnya. Ke depan, Rahman berupaya keras untuk lebih mencurahkan waktu mencapai tujuan akhir tersebut (Rahman, 1992: 65). Bahkan menurut Ahmad Syafi'i Maarif, Rahman memandang bahwa Islam itu bertujuan untuk menciptakan suatu tata sosial yang sehat, progresif, dan bermoral (Ma'arif, 1985: 50). Agar dapat mencapai tujuan tersebut, menurut Rahman, solusi bagi berbagai persoalan yang dihadapai dunia Islam hanya dapat dipecahkan kalau

Alquran dipahami secara utuh, tidak parsial, dan berada di bawah sinar latar belakang historisnya (Ma'arif, 1995: 44).

Dari pemaparan tersebut, dapat dipahami bahwa Alquran menjadi titik-tolak dari *concern* Rahman dalam menjabarkan pemikirannya dalam bingkai neo-modernismenya yang sarat metodologis. Metodologi yang dikembangkannya pun sungguh sangat genial. Hal yang patut diapresiasi adalah metodologi pembaruan yang dikenal sebagai gerakan ganda (*double movement*). Gerakan ganda ini berawal dari tiga pendekatan yang dikemukakan oleh Rahman. *Pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks Alquran dalam bentangan karier dan perjuangan Nabi; *kedua*, pendekatan kontekstual untuk membedakan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan Alquran; dan *ketiga,* pendekatan sosiologis untuk memafhumi dan menetapkan sasaran Alquran dengan memerhatikan latar sosial masa kini (Muchsin, 2002: 96).

Teori gerakan ganda ini adalah sebuah gerakan penafsiran terhadap Alquran yang dimulai dari situasi sekarang ke masa Alquran diturunkan dan kembali lagi ke masa kini. Hal ini bisa saja terjadi karena Alquran adalah respon Ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi, kepada situasi moral-sosial masyarakat Arab pada masa Nabi (Rahman, 1982: 6). Kerangka berpikir seperti itu dapat dicontohkan dengan logika sebagai berikut: Rahman memulainya dengan mengemukakan sejumlah ayat yang terkait dengan persoalan tertentu dan menelusuri konteks pembicaraan ayat-ayat tersebut, kemudian mengaitkannya dengan latar sosio-historis masyarakat Arab ketika itu demi menemukan prinsip-prinsip moral yang dikandungnya. Inilah gerakan pertama dalam konsep gerakan ganda ini. Hal ini kemudian dilanjutkan dengan gerakan kedua, yaitu bagaimana mengkaji keadaan sosiologis masyarakat kontemporer di mana hasil kajian tersebut kemudian disesuaikan dengan prinsip-prinsip moral atau prinsip-prinsip umum Alquran yang sudah tergali di dalam gerakan pertama (Muttaqin, 2013: 199-200).

Dalam pandangan Rahman, masing-masing dari dua gerakan ini memiliki dua langkah. Pada gerakan pertama, langkah-langkahnya adalah, *pertama*, memahami makna suatu pernyataan Alquran yang turun sebagai jawaban melalui pengkajian situasi atau problem

historisnya; *kedua*, membuat generalisasi dari jawaban spesifik dan mengungkapkannya dalam pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial yang bersifat umum. Sedangkan langkah-langkah pada gerakan kedua adalah, *pertama*, merumuskan prinsip-prinsip, nilai dan tujuan moral-sosial yang umum ke prinsip-prinsip, nilai dan tujuan moral yang spesifik; *kedua*, meletakkan prinsip-prinsip, nilai dan tujuan itu dalam konteks sosio-historis konkret saat ini (Rahman, 1982: 5).

Gerakan pertama pada dasarnya adalah cerminan dari tiga pendekatan yang sudah dijelaskan di atas, yaitu pendekatan historis, kontekstual, dan sosiologis. Sedangkan gerakan kedua lebih pada bagaimana menerapkan prinsip-prinsip umum yang sudah dilakuka pada gerakan pertama ke dalam realitas kehidupan kontemporer (Akromullah, 2017: 7).

Dari cara kerja teori *double movement* tersebut, dapat dinyatakan bahwa pada dasarnya Rahman memandang sangat penting *setting* sosial masyarakat Arab ketika ayat diturunkan agar didapatkan prinsip-prinsip atau nilai-nilai moral tertentu yang bisa dibawa ke masa kontemporer. Signifikansi pemahaman *setting-social* Arab pada masa Alquran diturunkan disebabkan karena adanya proses dialektika antara Alquran dengan realitas, baik itu dalam bentuk *tahmil* (menerima dan melanjutkan), *tahrim* (melarang keberadaannya), dan *taghiyyur* (menerima dan merekontruksi tradisi) (Sodiqin, 2008: 116-117).

Menurut Rahman, metode gerakan ganda dalam proses aktualisasi ajaran Islam belum pernah dipraktikkan secara sungguh-sungguh dalam sejarah perkembangan Islam, terutama yang dilakukan oleh para pembaru Islam. Dampak dari hal ini adalah gerakan pembaruan Islam tersebut tidak mampu menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi secara memuaskan, bahkan sangat sulit untuk dapat memberikan sudut pandang yang baik di masa depan. Hal ini tentu saja dapat diamati dari produk-produk pemikiran abad pertengahan Islam yang tidak mampu memberikan panduan yang komprehensif untuk menyelesaikan persoalan yang ada sekarang. Bahkan mereka mengadopsi pemikiran asing dalam bidang teologi akibat ketidakmampuan mereka menggali perspektif dari Alquran (Rahman, 1982: 3). Pemikiran asing tersebut adalah

pemikiran para filosof Yunani yang diadopsi untuk menjabarkan doktrin aliran teologi mereka, meskipun memang tidak seluruhnya bertentangan dengan Alquran. Sedangkan dalam bidang hukum, Rahman berpandangan bahwa telah terjadi bentuk-bentuk ijtihad yang bersifat *juz'i* dan *ad hoc* untuk kasus per kasus, sehingga gagal merumuskan bentuk ijtihad yang komprehensif dan dapat diterima oleh zaman dalam waktu yang lama (Aziz, 2009: 84).

Pada akhirnya, Rahman pun menegaskan bahwa jika kedua momen gerakan ganda ini berhasil diwujudkan, niscaya perintah-perintah Alquran akan menjadi hidup dan efektif kembali. Keberhasilan gerakan pertama tentu saja sangat bersandar pada kinerja sejarawan, sedangkan pada gerakan kedua membutuhkan campur tangan para sosiolog dan antropolog untuk bisa menentukan "orientasi efektif" dan "rekayasa etis", sehingga kemudian peran serta para ulama kontemporer menjadi titik akhir keberhasilan gerakan kedua untuk menyampaikan aktualisasi pesan-pesan moral yang sudah terbentuk dalam gerakan pertama (Sholeh, 2007: 133).

Dengan metodologi gerakan ganda tersebut, Rahman optimis bahwa metodologi ini akan mampu menghindarkan para mujtahid atau mufassir dari ijtihad atau tafsir yang serampangan. Pada akhirnya, metode ini akan menjadi solusi bagi dunia Islam dalam menjawab permasalahan Islam kontemporer, tanpa harus tunduk pada Barat atau tidak menganggap Barat sama sekali. Melalui metodologi ini, Rahman berharap Muslim dapat mempertimbangkan dan memikirkan kembali prinsip dan nilai tradisi masa lampau untuk kemudian direkonstruksi sesuai dengan konteks masa kini dan untuk masa depan (Rahman, 1982: 141, 151).

Dari penjelasan secara metodologis tersebut yang sekaligus sebagai penjabaran dari gerakan neo-modernismenya, pada dasarnya Rahman ingin mendudukkan akal manusia sebagai sebuah kekuatan dinamis-primordial yang diberikan Tuhan untuk bisa dipergunakan mengembangkan epistemologi keilmuan. Melalui metodologi yang diperkenalkannya, Rahman mampu mengelaborasi peran manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi agar ikut berperan serta mengembangkan tatanan sosial kemasyarakatan yang baik, konstruktif, dan memiliki kemanfaatan yang tinggi dengan

berbasis pada ajaran Islam. Dari sinilah akal manusia memiliki elan vitalnya dalam mengungkap rahasia alam dan sekaligus menyingkap adanya pengetahuan.

Ilmu pengetahuan sendiri menjadi hal yang signifikan bagi pengembangan peradaban manusia. Karena itu, tidak heran kiranya jika Rahman mengatakan bahwa ilmu sama pentingnya dengan wujud (*existence*). Jika manusia hanya memiliki wujud tanpa ilmu, manusia tersebut kurang mulia. Dengan ilmu, manusia akan menjadi mulia, karena dengan pengetahuan atau ilmu yang dimilikinya manusia akan memiliki rasa tanggung jawab. Rahman dalam hal in memberikan ilustrasi, jika seseorang memberikan pedang kepada anak kecil, mungkin ia akan mencelakai dirinya, kecuali jika anak kecil tersebut memiliki tanggung jawab, yang dapat mengontrol dirinya (Rahman: 1992: 68).

Dengan rasa tanggung jawab berbasis pada pengetahuan yang dimilikinya, manusia akan mampu mengemban amanah sebagai khalifah Allah di muka bumi. Amanah tersebut adalah bagaimana mempergunakan akalnya untuk memikirkan terwujudnya peradaban manusia yang konstruktif dalam rangka mengimplementasikan dirinya sebagai hamba Allah yang tugasnya beribadah kepada Allah. Dengan kapasitas akalnya, manusia berpengetahuan dan memikirkan bagaimana mempelajari dan memanfaatkan alam semesta ini demi kepentingan peradaban manusia itu sendiri. Namun demikian, pemanfaatan akal harus berbasis pada nilai-nilai moral, dan hal itu dapat dielaborasi dengan menggali nilai-nilai Islam yang dikontekstualiasasikan ke dalam kehidupan.

Nilai atau standar moral bagi ilmuwan Muslim adalah Alquran dan Sunnah. Nilai atau standar moral inilah yang harus dijadikan sebagai panglima, dan pada akhirnya para ilmuwan dan pemikir Muslim harus memiliki mental yang kuat dalam memanfaatkan ilmu yang dimilikinya. Nilai atau standar moral dalam pengembangan ilmu harus terus terintegrasi dengan baik. Jika ilmuwan Islam ahli dalam fisika nuklir, ia harus mengembangkan tenaga nuklir untuk kepentingan peradaban manusia, seperti dijadikan energi listrik atau membuat isotop dalam bidang kedokteran, atau untuk hal-hal yang lebih berguna untuk umat

manusia. Akan tetapi jika keahliannya disalahgunakan untuk membuat bom atom, itulah keputusan moral yang salah (Rahman, 1992: 70).

Memiliki mental dan standar moral yang kuat juga dapat dipergunakan untuk memupuk rasa percaya diri dari para pemikir dan ilmuwan Muslim. Ada pandangan yang menyatakan bahwa agar Islam tidak ketinggalan dari Barat, maka Islamisasi ilmu perlu untuk dilakukan. Hal inilah yang kemudian menjadi respons Rahman terhadap upaya islamisasi ilmu yang dianggapnya tidak memiliki epistemologi keilmuan sendiri. Hal inilah yang kemudian membuat Rahman sampai pada kesimpulan bahwa yang penting bukanlah bagaimana menciptakan ilmu pengetahuan yang Islami, tetapi bagaimana menciptakan ilmuwan yang berpikir positif dan konstruktif berdasarkan Islam. Berdasarkan Islam berarti memiliki tanggung jawab moral yang mampu membawa ilmu pengetahuan bagi pengembangan peradaban manusia dengan berbasis pada nilai standar moral dan etika Alquran dan Sunnah.

Epistemologi Neo-Modernisme Fazlur Rahman dalam Dunia Pendidikan

Untuk menciptakan para pemikir dan ilmuwan Muslim yang konstruktif berdasarkan Islam, menurut Rahman, perlu ada pembaruan dalam sistem pendidikan. Bahkan Rahman menegaskan bahwa pendidikan merupakan titik tolak untuk melakukan pembaruan (Rahman, 1994: 384). Tanpa ada pembaruan pendidikan, berbagai problem yang dialami masyarakat tidak akan terselesaikan dalam jangka waktu yang panjang, dan model pembaruan apapun dalam Islam tidak akan pernah terjadi tanpa keterlibatan pendidikan di dalamnya.

Pendidikan, menurut Rahman, bukan sekadar perlengkapan dan peralatan fisik pengajaran seperi buku-buku. Dengan mendasar kepada Alquran, seharusnya pendidikan mampu mengembangkan manusia sedemikian rupa sehingga semua pengetahuan yang diperolehnya menjadi organ pada keseluruhan pribadi yang kreatif yang memungkinkan manusia untuk memanfaatkan sumber alam untuk kebaikan. Menurut Fazlur Rahman, meskipun telah dilakukan

usaha-usaha pembaharuan pendidikan Islam, namun dunia pendidikan Islam masih tetap saja dihadapkan kepada beberapa problem, sehingga tujuan pendidikan Islam yang ada sekarang ini tidaklah benar-benar diarahkan kepada tujuan yang positif (Saihu, 2020: 84-85). Karena itulah, dunia pendidikan Islam harus menerapkan gerakan ganda (*double movement*) dalam upayanya untuk melahirkan ilmuan dan pemikir Islam yang bermoral dan memiliki pola berpikir yang jauh ke depan.

Penerapan nalar neo-modernisme yang tergambar dalam gerakan ganda Rahman bagi dunia pendidikan dapat dinyatakan dalam langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, identifikasi terhadap pendidikan umat Islam ketika itu; *kedua*, menemukan problem pendidikan di Pakistan; *ketiga*, mencari rujukan pada Alquran dan Hadis; dan *keempat*, berusaha memberikan alternatif solusi atas problem tersebut berdasarkan rujukan Alquran dan Hadis (Rahman, 327-328).

Menurut pandangan Rahman, dunia pendidikan di Pakistan masih terjebak ke dalam dikotomi sistem pendidikan awam modern dan sistem pendidika lama yang sudah usang dan statis, yang diterapkan dalam madrasah-madrasah para ulama. Karena itu, menurut Rahman, harus ada integrasi terhadap dikotomi tersebut ke dalam suatu keseluruhan yang organis. Jika tidak segera dilaksanakan langkah ini, kemajuan industrial dan saintifik tidak akan terjadi. Karena itu, unifikasi sistem pendidikan harus dilakukan. Selain itu, harus ada perubahan radikal terhadap metode pengajaran yang ada di Pakistan, yang lebih menitikberatkan kepada hafalan (Amal, 1996: 133-134). Dalam pandangan Rahman, konsep Islam mengenai ilmu pengetahuan pada saat ini diartikan sebagai sesuatu yang harus diperoleh, sehingga lebih bersifat pasif daripada kreatif dan positif. Bahkan, antara ilmu tradisional yang bersifat hafalan dan naqliyah dengan ilmu rasional (Rahman, 1995: 278).

Selain problem dikotomi tersebut, hal yang paling kentara dalam dunia pendidikan di Pakistan, menurut Rahman, adalah persoalan ideologis. Menurut Rahman, umat Islam ketika itu gagal mengaitkan pentingnya ilmu pengetahuan dan pendidikan dengan ideology mereka. Akibatnya umat Islam tidak termotifasi untuk

belajar, apalagi untuk mengembangkan pentingnya ilmu pengetahuan. Padahal menurut Rahman, Alquran sangat mementingnya perlunya belajar dan berilmu. Surah Al-Alaq menjadi salah satu rujukan penting dalam hal ini, dan juga diperintahkannya Rasulullah untuk berdoa "Tuhanku, tingkatlah pengetahuanku" di dalam surah Thaha ayat 144. Bahkan Rahman menegaskan bahwa Alquran menyatakan bahwa semakin banyak ilm yang dimiliki seseorang, akan semakin bertambah pula iman dan komitmennya terhadap Islam. Jadi, secara mutlak tidak ada pandangan lain mengenai hubungan antara ilmu dan iman yang bisa disumberkan dari Alquran (Rahman, 1982: 160).

Permasalahan besar yang sering kali melanda dunia pendidikan Islam adalah ketersediaan pengajar yang berkualitas dan kurikulum yang terintegrasi (Rahman, 1995: 141-166). Jika kedua hal ini tidak dibenahi dan ditingkatkan kualitasnya, maka dunia pendidikan akan selalu mengalami stagnasi dan jatuh pada persoalan-persoalan yang sama di setiap periode waktu. Padahal di antara keduanya itu ada saling keterkaitan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain.

Berkaitan dengan kurikulum yang terintegrasi, dalam pandangan Rahman, harus dilakukan dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip dasar ilmu sosial, sains modern dan pengantar sejarah dunia, bersama-sama dengan ilmu-ilmu humaniora modern, di dalam disiplin-disiplin spesialis agama. Hal ini harus segera direaliasikan kalau tidak ingin standar pendidikan Islam terus mengalami stagnasi dan selalu terjebak dengan dikotomi-dikotomi yang seharusnya sudah selesai dan tidak perlu dipermasalahkan lagi. Fragmentasi keilmuan adalah sesuatu yang harus segera dihilangkan di dalam pendidikan Islam (Sutrisno, 2006: 174).

Problem selanjutnya yang melanda pendidikan Islam adalah persoalan bahasa, di mana pendidikan di negara-negara Muslim sangat kurang dalam persoalan ini. Dalam pandangan Rahman, umat Islam sangat lemah di bidang bahasa, dan hal ini sungguh menjadi persoalan, mengingat penguasaan bahasa adalah syarat mutlak untuk bisa berpengetahuan. Apalagi di Pakistan, budaya hafalan dalam pendidikan tradisional sangatlah dipentingkan, sehingga bahasa

menjadi terkesampingkan. Bahkan dari budaya hafalan inilah yang kemudian membuat terjadinya stagnasi dalam mengolah pikiran secara kreatif (Sutrisno, 2006: 176).

Problem lain yang perlu disadari bersama adalah bahwa pendidikan Islam hanya berorientasi pada kehidupan akhirat semata, sehingga cenderung defendif. Makna defendif di sini adalah hanya bertujuan menyelamatkan umat Islam dari pencemaran dan pengrusakan yang ditimbulkan oleh gagasan barat yang masuk melalui berbagai disiplin ilmu modern, terutama gagasan-gagasan yang dapat mendegradasi standar-standar moralitas Islam tradisional (Rahman, 1995: 86).

Dari berbagai problem tersebut, Rahman berkeinginan besar melalui proyek pembaruan pemikirannya untuk memperluas wawasan intelektualitas umat Islam dengan cara meningkatkan standar keilmuannya dan sekaligus tetap mempunyai komitmen yang tinggi terhadap Islam. Hal ini dapat dilakukan dengan menerapkan metode gerakan ganda dalam dunia pendidikan yang menjadi inti dari gerakan neo-modernismenya. Hal ini berarti bahwa Rahman berpandangan bahwa ada keterkaitan erat antara pendidikan dengan metode penafsiran Alquran. Dengan kata lain, pendidikan Islam adalah pendidikan yang didasarkan pada nilai-nilai Islam yang sebenarnya, yang muncul dari penafsiran terhadap Alquran yang sistematis dan komprehensif, tentunya dengan metodologi yang telah dijabarkan di atas. Hal ini tentu saja membutuhkan kreativitas dari manusianya, sebab kata Rahman, ajaran dasar Alquran itu adalah moral yang diperuntukkan bagi manusia yang kreatif. Kepentingan utama dari ajaran yang ada di dalam Alquran adalah manusia dan perbaikan-perbaikan terhadapnya (Rahman, 2003: 39-40).

Dari penjelasan di atas, pada dasarnya pendidikan di dalam Islam itu harus menghasilkan sesuatu yang mampu memberikan kemanfaatan bagi kehidupan manusia. Hal ini karena di dalam Alquran, pembicaraan mengenai Tuhan, wujud, dan sifat-sifatnya selalu dikaitkan dengan kepentingan umat manusia. Hal yang paling signifikan dalam hal ini adalah bagaimana manusia memerankan dirinya sebagai khalifah di muka bumi yang bertugas untuk

memakmurkan dunia dengan kreativitas yang dimilikinya agar dapat memberikan manfaat yang seluas-luasnya bagi kehidupan manusia.

Analisis Kritis dan Diskusi

Epistemologi neo-modernisme Fazlur Rahman adalah sebuah epistemologi pembaruan pemikiran dalam Islam yang sangat luas dampaknya terhadap perkembangan khazanah pemikiran Islam. Paling tidak ini dapat menempatkan Rahman sebagai pemikir yang berdiri di antara dua aspek yang sangat genial. Di satu sisi, Rahman dibesarkan dan dididik dengan pendidikan tradisional, tetapi kemudian di sisi lain, atas tempaan orangtuanya yang melihat modernitas sebagai peluang dan tantangan, juga menjadikan Rahman sebagai sosok yang dididik dengan pendidikan modern dan bahkan mengenyam pendidikan di Barat. Karena itulah, Rahman kemudian dikenal sebagai pemikir muslim yang memiliki dasar keilmuan Islam yang kuat sekaligus tradisi intelektual Barat yang kritis (Hamid & Yaya, 2010:182).

Dari dua sisi perjalanan intelektual Rahman tersebut, pada akhirnya membuat Rahman menjadi sosok pemikir Islam yang sangat dikagumi oleh para pemikir dan pembaru pemikiran Islam di seluruh dunia, tetapi harus mendapatkan tentangan dari kaum fundamentalis dan tradisionalis, terutama di negaranya sendiri, sehingga hal itu membuatnya terusir dari negerinya, dan menempuh perjalanan karier intelektualnya secara lebih bebas di Barat.

Kebebasan intelektual yang dimiliki Rahman sendiri pada dasarnya tetap pada bagaimana melakukan reinterpretasi terhadap sumber teks otoritatif Islam, yaitu Alquran dan hadits, dan mengkontekstualisasikannya ke dalam kehidupan. Bagi Rahman, Alquran adalah suatu pengetahuan yang kreatif. Asal dari proses kreatif tersebut berada di luar capaian biasa agensi manusia. Meskipun demikian, ia muncul sebagai bagian integral dari pikiran perantara. Jika keseluruhan proses timbul dari pemikirannya, maka perbuatannya merupakan perkataannya, namun sekaligus perkataan itu juga merupakan Kalam Allah yang diwahyukan sepanjang sumbernya terletak di luar capaian manusia yang menerima wahyu tersebut (Rahman, 1994: 41).

Frasa Alquran adalah pengetahuan yang kreatif menunjukkan bahwa para ulama pemikir Islam mempunyai tanggungjawab utama untuk mengislamkan ilmu pengetahuan sekular dengan upaya-upaya intelektual yang kreatif (Rahman, 2001b: 525). Hal ini tentu saja dengan merujuk kepada Alquran sebagai sumber utama, dan menelaah aspek historis dari jalinan khazanah pemikiran Islam. Hal ini karena dalam pandangan Rahman, berbagai persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam ini hanya dapat dipecahkan jika Alquran dapat dipahami secara utuh, tidak parsial, di bawah sinar latar belakang sosio-historisnya (Ma'arif, 1995: 44).

Kreativitas tentu saja terkait dengan bagaimana akal manusia itu difungsikan dengan maksimal dalam menggali akar sejarah dan juga memberikan penafsiran terhadap otentisitas Alquran dengan menggunakan epistemologi neo-modernismenya Rahman. Bahkan dalam pandangan Rahman, seorang muslim harus menaikkan standar-standar intelektualnya dengan memperluas wawasan pengetahuanya. Perluasan adalah fungsi dari penaikan kepada ketinggian, sedangkan semakin seorang manusia itu turun, semakin sempit pula ruang yang terliput oleh wawasan yang sempit. Pada akhirnya, Rahman menegaskan bahwa suatu ilmu yang tidak meluaskan cakrawala wawasan dan tindakan seseorang adalah ilmu yang setengah matang dan berbahaya. Bagaimana mungkin seseorang dapat memperoleh pengetahuan tentang "tujuan-tujuan akhir" kehidupan, yakni nilai-nilai yang lebih tinggi, tanpa mengetahui realitas yang sebenarnya. Jadi seorang muslim yang modernis itu jika harus melakukan sesuatu, sesuatu yang mampu mengelaborasi iman pengetahuan akan alam semesta, tentang manusia, tentang sejarah, yang saat ini hanya dalam wacana saja (Rahman, 2001b: 525). Dari elaborasi inilah kemudian seseorang akan mampu memberikan manfaat kepada manusia lain.

Dalam kaitan ini, Rahman dengan tegas juga menyatakan bahwa dalam Alquran, pembicaraan mengenai Tuhan, wujud, dan sifat-sifatnya selalu dikaitkan dengan kepentingan manusia. Terutama ketika memfungsikan perannya sebagai khalifah di muka bumi, dan peran pendidikan dalam hal ini sangatlah penting. Sebab, pendidikan harus menjadi prioritas utama yang perlu mendapatkan

perhatian agar tugas kekhalifahan di muka bumi ini bisa tercapai denga maksimal. Apalagi tidak dapat dipungkiri lagi bahwa Allah sendiri memberikan wahyu yang pertama kali pada Nabi Muhammad dalam bentuk kata perintah untuk membaca. Jadi, intinya adalah bagaimana seorang pemikir Muslim mampu untuk menafsirkan Alquran secara sistematis dan komprehensif (Iqbal, 2015: 629) serta menggunakan metodologi yang tepat. Metodologi yang tepat tersebut tentu saja adalah epistemologi neo-modernis yang Rahman ajukan dengan teori *double movement* yang dapat diaplikasikan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk di dunia pendidikan.

Dalam pandangan Rahman, dunia pendidikan adalah hal paling vital agar memampukan manusia Muslim menjadi manusia yang berilmu dan berpengetahuan. Sebab, dalam pendidikan, nilai-nilai Islam akan dikaji, dan pendidikan Islam itu sendiri adalah pendidikan yang berdasarkan pada nilai-nilai Islam yang sebenarnya, yang muncul dari penafsiran Alquran yang sistematis dan komprehensif. Melalui cara inilah, pendidikan modern dapat terintegrasikan secara signifikan dan kreatif ke dalam budaya Islam yang komprehensif, sehingga segala persoalan di dunia Islam akan ditemukan jawabannya (Iqbal, 2015: 628).

Output dari pendidikan modern yang berbasis pada budaya Islam yang komprehensif tersebut adalah dikuasainya ilmu pengetahuan dan teknologi mutakhir yang mampu memberikan kemanfaatan yang seluas-luasnya bagi kepentingan umat manusia secara keseluruhan, termasuk bagi umat Islam sendiri. Umat Islam sudah seharusnya berpikir kreatif dengan merujuk kepada nilai-nilai yang ada di dalam Alquran yang dielaborasi secara komprehensif, seperti yang sudah dicetuskan oleh Rahman di atas. Berpikir kreatifnya seorang pemikir dan ilmuwan Muslim berarti harus mampu untuk berpikir jauh ke depan untuk bisa menguasai teknologi mutakhir. Ilmuwan Muslim sudah seharusnya menguasai teknologi mutakhir, dengan berpijak pada "kekuatan (*sulthan*)" dalam Surah Al-Rahman: 33. Menciptakan satelit sendiri, membuat berbagai *start up* yang bisa menguasai dunia dan memberikan manfaat bagi pengembangan dunia Islam, sehingga dana dan

kepentingannya tidak lari kepada pihak di luar Islam atau bahkan negara asing.

Institusi pendidikan, terutama perguruan tinggi berbasis Islam, harus sudah berpikir ke arah pencapaian ilmu-ilmu terapan dan teknokratis yang bisa dirasakan manfaatnya bagi umat Islam, dengan membuka program studi yang berbasis pada pengembangan teknologi mutakhir dan visioner. Institusi pendidikan berbasis Islam tidak boleh lagi berkutat pada dikotomi ilmu agama dan ilmu umum, tetapi harus mengintegrasikannya dengan berpijak pada nilai-nilai Alquran, seperti yang sudah dicanangkan dalam paradigma epistemologi neo-modernisme Rahman. Dengan cara inilah dunia Islam akan menapaki kejayaannya.

Dalam penjelasan di atas, apa yang dipikirkan oleh Rahman terkait dunia pendidikan yang harus kreatif dengan berbasis pada Alquran ternyata memang sudah menjadi keniscayaan bagi kemajuan peradaban Islam. Dengan epistemologi neo-modernisme yang diinisiasi Rahman, hal itu memang secara metodologis bisa dilaksanakan dengan baik. Tetapi, perlu diingat bahwa kritik terhadap neo-modernisme juga tidak boleh dinafikan. Sebab, aspek kesejarahan (islam historis) yang menemani aspek islam normatif dalam metodologi Rahman perlu dikritisi juga.

Sudah mafhum diketahui bahwa sejarah itu cenderung lebih bersifat subjektif, sehingga menyandarkan sepenuhnya terhadap aspek kesejarahan juga memunculkan problem tersendiri. Namun demikian, penulisan sejarah tentu saja harus diiringi dengan adanya metodologi. Jika tidak ada metodologi, sejarah akan terjebak dalam lingkaran sejarah naratif. Dalam konteks ini, perlu ada pembedaan antara pernyataan sejarah dengan peristiwa sejarah. Pernyataan sejarah hanyalah sebuah statemen mengenai fakta-fakta historis, sedangkan peristiwa historis sendiri sifatnya faktual bukan tekstual (Teeuw, 1984: 242).

Dalam konteks sejarah ini, Rahman secara metodologis menjadikan sejarah sebagai sebuah metode, yang dinamakan dengan *historico-critical method*. Metode ini adalah sebuah pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta obyektif secara utuh dan mencari nilai-nilai (*values*) tertentu yang

terkandung di dalamnya. Jadi, yang ditekankan metode ini adalah pengungkapan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Jika data sejarah dipaparkan sebatas kronologinya, model semacam ini dinamakan pendekatan kesejarahan. Dari sinilah kemudian Rahman menjadikan metode sejarah kritis ini sebagai jalan melakukan dekonstruksi, yang kemudian diintegrasikan dengan metode hermeneutik atau interpretatif terhadap teks yang otoritatif, yang mana metode hermeneutik ini dijadikan sebagai upaya rekonstruksi. Dengan kata lain, integrasi kedua metode tersebut dipergunakan secara komprehensif oleh Rahman dalam menentukan konteks sosial yang terkait (Sanaky, 2006: 259).

Karena itu, upaya memanfaatkan sejarah harus tetap dilihat sebagai sebuah wahana kritis untuk melihat metodologi yang dikembangkan Rahman. Apalagi dalam prosesnya, Rahman membedakan mana sejarah yang "islami" dan mana sejarah yang "murni historis", sehingga dari sinilah kemudian muncul pembedaan antara "Islam normatif" dan "Islam historis". Dalam pandangan Rahman, yang Islami adalah yang doktrin yang di dalamnya memancar totalitas ajaran Alquran (Aziz, 2009: 83). Proses menentukan mana yang Islami dan mana yang murni historis ini tentu saja harus direkonstruksi secara metodologis, agar hasilnya bisa memberikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum yang bisa dibawa ke ranah kontemporer sebagai konsekuensi dari epistemologi neo-modernismenya Rahman.

Penutup

Dari penjelasan di atas, pada dasarnya epistemologi neo-modernisme Rahman adalah sebuah upaya pembaruan yang konstruktif dari Rahman. Tujuan dari pembaruannya adalah meluruskan arah kebangkitan umat Islam sesuai dengan kehidupan modern tanpa meninggalkan akar kesejarahannya sendiri. Hal ini dilakukan tentu saja dengan merujuk kepada sumber otoritatif Islam, yaitu Alquran secara komprehensif dan integral.

Dalam hal ini, Rahman memahami Alquran sebagai sebuah kitab yang berisi prinsip-prinsip keagamaan dan moral, bukan

sebagai kitab hukum. Karena itu, Alquran dalam pandangan Rahman adalah sebuah pengetahuan yang kreatif, sehingga para pemikir Islam harus mengislamkan ilmu pengetahuan sekular dengan upaya-upaya intelektual yang kreatif. Dengan teori *double movement* sebuah sebuah langkah metodologis yang merepresentasikan epistemologi neo-modernismenya, Rahman menginterpretasikan kandungan dan makna Alquran sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman.

Dalam konteks kreativitas inilah Rahman berupaya menjadikan pendidikan Islam sebagai basis untuk mencapai kemajuan bagi dunia Islam. Institusi pendidikan Islam harus mencetak generasi yang ilmuwan dan teknokrat dengan mengembangkan keilmuannya berdasarkan pada prinsip-prinsip ajaran Alquran. Hal ini tentu saja dalam rangka untuk mengimplementasikan peran dirinya sebagai khalifah Allah di muka bumi. *Wallahu a'lam bi al-shawab*.

REFERENSI

A'la, Abd. 2003. D*ari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.

Ahmed, Akbar S. 1997. *Living Islam: Tamasya Budaya Menyusuri Samarkand hingga Atornoway,* Bandung: Mizan.

Akromullah, Hamdan. 2017. "Dimensi Epistemologi dalam Pemikiran Fazlur rahman", *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 20, No. 1, Juli 2017.

Amal, Taufik Adnan. 1994. "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini," dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Altenatif Neomodernisme Islam,* Penerj. Taufik Adnan Amal, Cet. VI, Bandung: Mizan.

Amal, Taufik Adnan. 1996. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman, Cet. VI,* Bandung: Mizan.

Amiruddin, M. Hasbi. 2000. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman,* Yogyakarta: UII Press

Azhar, Muhammad. 1996. *Fiqih Kontemporer: Pandangan Neomodernisme Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Aziz, Ahmad Amir. 2009. *Pembaruan Teologi Perspektif Modernisme Muhammad Abduh dan Neomodernisme Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Teras.

Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina.

Basyir, Ahmad Azhar. 1993. *Refleksi atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi,* Bandung: Mizan.

Daud, W.M.N., 1993, "Fazlur Rahman: Kesan Seorang Murid dan Teman", *Jurnal Ilmu Kebudayaan Ulumul Quran*, No. 3 Vol. IV.

Denny, Frederick Mathewson. 1989. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual," *The Muslim World,* Vlolume 79(2), April 1989.

Dewan Redaksi. 1994. *Ensiklopedi Islam,* Jilid IV, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.

Esposito, J. L. 1982, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: Syracuse University Press.

Esposito, John L. 1995, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3, New York: Oxford University Press.

Esposito, John L. 2004. *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (Al-Shirat al-Mustaqim)*, Penerj. Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina,

Hamid, Abdul dan Yaya. 2010. *Pemikiran Modern dalam Islam*. Bandung: Pustaka Setia.

Hidayatullah, Syarif. 2000. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Iqbal, Abu Muhammad. 2015. *Pemikiran Pendidikan Islam: Gagasan-Gagasan Besar Para Ilmuwan Muslim,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Junaidi, Akhmad Arif. 2000. *Pembaharuan Metodologi Tafsir: Studi Atas Pemikiran Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman*, Semarang: CV. Gunungjati.

Kurzman, Charles. 2001. "Pengantar: Islam Liberal dan Konteks Islaminya," dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Penerj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1985. *Alquran Realitas Sosial dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*, Bandung: Pustaka.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1994. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1995. *Membumikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Madjid, Nurcholish. 1993. "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Quran" dalam *Jurnal Islamika,* No. 2 Oktober-Desember 1993.

Majdi, Ahmad Labib. 2019. "Metodologi Pembaruan Neomodernisme dan Rekonstruksi Pemikiran Islam Fazlur Rahman", *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam,* Vol. 3, No. 1, Juni 2019.

Mas'adi, Ghufron A. 1998. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Moosa, Ebrahim. 1999. "Íntroduction", dalam F. Rahman, *Revival and Reform in Islam: a Study of Islam Fundamentalism*, E. Moosa (ed.), Oxford: Oneworld Publications.

Muchsin, Misri A. 2002. *Filsafat Sejarah dalam Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Muttaqin, Labib. 2013. "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik," *Al-*

Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. VII, No. 2, Juli 2013, hlm. 195-206.

Nasution, Harun. 1992. *Ensiklopedi Islam Indonesia,* Jilid 1, Jakarta: Djambatan.

Rahman, Fazlur. 1992. "An Autobiographical Note," Penerj. Ihsan Ali Fauzi, dalam *Jurnal Islam Al-Hikmah*, No. 6, Dzulhijjah 1412 – Rabiul Awwal 1413/Juli-Oktober 1992

Rahman, Fazlur. 1993. "Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan" (Ihsan Ali Fauzi: Pen.) dalam *Jurnal Islamika* No. 2 Oktober-Desember 1993.

Rahman, Fazlur. 1994. "Divine Revelation and The Prophet," Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam,* Penerj. Taufik Adnan Amal, Cet. VI, Bandung: Mizan.

Rahman, Fazlur. 2001. "*Islam dan Modernitas*," dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Penerj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina.

Rahman, Fazlur. 2001. *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada.

Rahman, Fazlur. 1995. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual,* Penerj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka.

Rahman, Fazlur. 2003. *Islam*, Penerj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka.

Rahman, Fazlur. 2003. *Kontroversi Kenabian dalam Islam, Antara Filsafat dan Ortodoksi*, Bandung: Mizan.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press.

Sanaky, Hujair, AH. 2006. "Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Sunnah Dan Hadis: Kajian Buku Islamic

Methodology in History," dalam *Al-Mawarid,* Edisi XVI Tahun 2006, hlm. 256-269.

Shimogaki, Kazuo. 1994. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Penerj. M. Imam Aziz, M. Jadul Maula, Yogyakarta: LkiS.

Sholeh, Ahmad Syukri. 2007. *Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press.

Sirry, Mun'im. 2015. *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama.* Malang: Madani.

Sodiqin, Ali. 2008. *Antropologi Alquran: Model Dialektika Wahyu dan Realitas*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Sonn, Tamara, 1995. "Rahman, Fazlur", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* Volume 3, New York: Oxford University Press.

Sutrisno. 2006. *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia.

Teeuw, A. 1984. *Sastra Dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra,* T.t.: Pustaka Jaya.

Kritik Epistemologis Atas Konsep Islamisasi Pengetahuan Syed Muhammad Al-Naquib Al-Attas

Mukalam

Pendahuluan

Ide Islamisasi pengetahuan (*Islamization of knowledge*) atau Islamisasi ilmu (*Islamization of science*) merupakan ide yang pertama kali muncul dan menjadi populer pada akhir 1970an dan awal 1980an. Ide ini telah menimbulkan perdebatan atau pro kontra dalam berbagai disiplin studi, seperti politik, pendidikan dan filsafat. Bagi yang pro, ide ini merupakan upaya untuk menegaskan kembali peradaban Islam dan upaya membangun kembali fondasi bagi kesejahteraan umat manusia (Mughal, 2015:1) atau sebagai salah satu bentuk indigenisasi ilmu pengetahuan (Ahmed, 2016:1-2). Sementara itu bagi yang kontra, ide tersebut tak lain merupakan wajah berbeda dari fundamentalisme Islam, yang semula berwajah politik berubah menjadi berwajah epistemologi (Tibi, 1995:1-24).

Nama Syed Muhammad al-Naquib al-Attas (1931-) memiliki tempat tersendiri dalam kemunculan dan perkembangan ide Islamisasi pengetahuan. Istilah 'Islamisasi pengetahuan' pertama kali muncul di Konferensi Internasional Pendidikan Islam pertama di Makkah, Saudi Arabia. Al-Attas merupakan tokoh berpengaruh di dalam penyelenggaraan konferensi tersebut, bersama Ismail Raji al-Faruqi dan Seyyed Hossein Nasr (Abaza, 2002: 358). Selain itu, al-Attas juga memiliki pengaruh yang cukup luas secara akademis, politis, maupun geografis. Secara akademis, al-Attas memiliki produktivitas karya dan originalitas ide, terutama di dalam menjelaskan akar kata bahasa dan medan semantik pengetahuan di

dalam tradisi Islam. Secara politis, al-Attas bersahabat dengan pemimpin politik Malaysia, Anwar Ibrahim. Secara geografis, al-Attas tidak hanya dikenal di Malaysia, tetapi di hampir wilayah dunia Islam dan karrya-karyanya telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa yaitu Turki, Arab, Urdu, Indonesia, Bosnia, dan Persia (Aljunied, 2019:247-248).

Posisi intelektual Naquib al-Attas menjadi sangat jelas bila dikomparasikan dengan pemikir muslim lain, baik dalam konteks relasi Islam dan peradaban Barat maupun dalam konteks relasi Islam dan ilmu pengetahuan modern. *Pertama*, di antara barisan pemikir muslim yang berusaha melihat relasi Islam dan peradaban Barat, al-Attas berada di dalam satu barisan para pemikir yang secara tegas menolak peradaban Barat, sebagaimana pendirian Sayyid Qutb dan Abul A'la Maududi. Al-Attas tidak sependirian dengan para pemikir muslim yang cenderung mengakomodasi peradaban Barat, semisal Asghar Ali Engineer dan Abdullah An-Naim (Aljunied, 2019:644). Bagi al-Attas, bangkitnya gerakan modernis bukanlah kebangkitan intelektual, ruhaniah dan kearifan, tetapi lebih merupakan perusakan sejarah, intelektual dan ruhaniah (1980:33).

Kedua, di antara barisan para pemikir muslim yang menolak peradaban Barat, Naquib al-Attas berbeda di dalam memilih pendekatan. Al-Attas memilih pendekatan filsafat. Hal ini berbeda dengan Qutb dan Maududi yang memilih pendekatan moral dan aktivisme politik dengan tujuan mendirikan negara Islam (Aljunied, 2019:644). Al-Attas tidak tertarik untuk melakukan revolusi dan menggulingkan pemerintahan. Bagi al-Attas, problem utama peradaban Islam bukan politik, tetapi problem pengetahuan (1984: 76).

Ketiga, di antara barisan para pemikir muslim yang memandang relasi Islam dan ilmu pengetahuan Barat modern, Naquib al-Attas berbeda di dalam memilih strategi. Ia memilih jalan Islamisasi ilmu pengetahuan. Pilihan ini berbeda dengan pilihan pemikir muslim sekuler atau modernis yang lebih memilih untuk mengakomodasi ilmu pengetahuan Barat modern (Aljuinied, 2019:645, Dzilo, 2012:247-256). Al-Attas menyebut bagian terbesar dari mereka tidak memiliki prasyarat-prasyarat intelektual, spiritual,

dan linguistik tentang pengetahuan dan epistemologi Islam, sehingga mereka terceraikan dari pendekatan-pendekatan kognitif dan metodologi ke sumber-sumber asli Islam dan pengetahuan Islam (1981:179).

Keempat, di antara barisan para pemikir muslim yang menempuh jalan islamisasi ilmu pengetahuan, Naquib al-Attas lebih cenderung ideologis, dibanding tokoh islamisasi ilmu pengetahuan lain, seperti Ismail Raji al-Faruqi dan Syed Hossein Nasr. Al-Attas lebih cenderung ideologis karena ia menarik garis yang tegas antara ilmu pengetahuan Islam dan ilmu pengetahuan Barat sekuler. Sementara itu, Nasr lebih cenderung utopis karena ia memiliki harapan bahwa suatu ketika muncul kesadaran dari dalam peradaban Barat itu sendiri tentang pentingnya ilmu suci (ilmu relijius). Sedangkan al-Faruqi lebih cenderung pragmatis karena ia masih membuka diri pada pilihan adopsi beberapa aspek ilmu pengetahuan Barat untuk dapat diislamisasikan. Menurut al-Faruqi, menolak sekularisme Barat secara keseluruhan adalah hal mustahil (Aljunied, 2019:644, 660). Bagi al-Attas, ilmu pengetahuan Barat dan ilmu pengetahuan Islam merupakan dua hal yang berbeda dan terpisah. Bila ilmu pengetahuan Islam bersumber dari wahyu, maka ilmu pengetahuan Barat bersumber dari hasrat duniawi semata (2001:50).

Tulisan ini akan melakukan elaborasi dan kritik atas posisi intelektual Naquib al-Attas di atas, terutama secara epistemologis. Berturut-turut akan di analisis pandangannya tentang peradaban Barat, dampak peradaban Barat, dan Islamisasi pengetahuan. Di berbagai karya al-Attas, ia selalu menunjukkan analisisnya atas peradaban Barat dengan segala beluknya, dampak peradaban Barat pada berbagai dimensi dan selalu menawarkan Islamisasi pengetahuan sebagai solusi peradaban.

Peradaban Barat

Arnold J. Toynbee (1934:43) pernah menyatakan bahwa peradaban merupakan suatu "spesies masyarakat", yaitu jenis masyarakat tertentu secara lebih luas yang padanya terdapat sesuatu yang menghubungkan satu masyarakat tersebut sehingga

membentuk kesatuan, sekaligus memisahkan dengan spesies masyarakat lainnya. Peradaban lebih luas dibanding negara-kota, negara-bangsa atau komunitas politik yang serupa, yang memiliki identitas dalam corak tertentu yang membedakannya dengan peradaban lain.

Dalam membuat definisi tentang peradaban Barat, Naquib al-Attas memiliki kemiripan dengan Toynbee, bahwa suatu peradaban selalu memiliki satu identitas yang menjadi pengikat bersama peradaban itu dan identitas tersebut membedakan dengan peradaban lain. Menurut al-Attas, peradaban Barat adalah "...peradaban yang telah tumbuh dari peleburan historis dari kebudayaan, filsafat, nilai dan aspirasi Yunani dan Romawi kuno beserta perpaduannya dengan ajaran Yahudi dan Kristen yang kemudian dikembangkan lebih jauh oleh rakyat Latin, Jermania, Keltik dan Nordik (1981: 196-197).

Masing-masing unsur tersebut, menurut al-Attas, menyumbang beberapa komponen yang berbeda sehingga membentuk peradaban Barat. Yunani kuno menyumbang komponen filsafat, epistemologi, etika dan estetika. Romawi kuno menyumbang hukum, ilmu tata negara dan pemerintahan. Yahudi dan Kristen menyumbang komponen relijuis. Sementara itu dari Latin, Jermania, Keltik dan Nordik menyumbang komponen semangat ilmu pengetahuan dan teknologi. Namun demikian, al-Attas juga menyebut Islam ikut menyumbang pada komponen semangat rasional dan ilmiah (1981:197; 2001:15).

Suatu identitas yang mengikat peradaban Barat dan membedakannya dengan peradaban Islam, dalam pandangan al-Attas, adalah dualisme-sekularisme. Dualisme-sekularisme ini merembesi semua dimensi kehidupan, baik dalam wilayah spekulatif, sosial, politik, kultural dan agama (1981:198). Menurut al-Attas, dualisme-sekularisme adalah suatu pandangan atau ideologi yang memisahkan antara yang sakral dan yang profan, antara yang imanen dan yang transenden, antara yang duniawi dan ukhrowi. Sementara itu, sebagai proses sejarah, sekularisasi adalah pembebasan manusia pertama-tama dari agama dan kemudian dari metafisika yang mengatur nalar dan bahasanya (1981:20).

Dalam peradaban Barat, bagi al-Attas, proses sekularisasi telah melahirkan desakralisasi alam, desakralisasi politik dan dekonsekrasi nilai-nilai. Desakralisasi alam berarti bahwa alam dibebaskan dari balutan keagamaan, baik dari roh-roh animistis, Tuhan atau daya magis. Desakralisasi politik berarti penghapusan legitimasi sakral kekuasaan politik dan perubahan sosial yang dihasilkannya. Sedangkan dekonsekrasi nilai berarti pemberian makna sementara dan relatif kepada semua karya budaya dan setiap sistem nilai termasuk agama serta pandangan-pandangan hidup yang bermakna mutlak dan final (1981:21-22).

Dalam pandangan al-Attas, peradaban Barat, dengan dualisme-sekularisme-humanisme-relativisme, semakin kokoh karena ditopang pandangan filsafat Cartesian pada abad ke 17, yang membuka pintu bagi keragu-raguan dan skeptisisme. Sebagai akibatnya, demikian al-Attas, pada abad berikutnya, yaitu abad 18, abad 19 dan abad 20, berturut-turut muncul atheisme dan agnostisisme, utilitarianisme, materialisme-dialektik, evolusionisme dan historisisme (1981:28). Bagi al-Attas, semangat ilmu pengetahuan di peradaban Barat pada dasarnya ditimbulkan oleh keadaan ragu-ragu dan ketegangan batin. Penemuan demi penemuan tidak pernah terpuaskan karena tidak tahu tujuan yang sebenarnya (1981:199). Ia mengatakan:

> Dan di antara Islam dan peradaban Barat terdapat paham yang berbeda mengenai ilmu, dan perbedaan yang terdapat itu begitu mendalam dan mutlak sehingga seakan-akan jurang yang tidak dapat dipertitikkan, yang tiada dapat dipertemukan. Alquranul Karim berkali-kali menegaskan perbedaan antara ilmu (*al-'ilmu*) dan *dugaan* (*zann*), atau *tanggapan*, dan *pendapat* atau rekaan sendiri (hawa) dan hasil pendapat-pendapat yang coba untuk menafikan kebenaran sesuatu sehingga menimbulkan *shak* (*mira'*). Sungguhpun ilmu atau *al-'ilmu* itu memang terdapat dalam dasar fikiran kebudayaan Barat, akan tetapi dugaan serta rekaan sendiri dan gaya menimbulkan shak terhadap kebenaran, yaitu *zann*, *hawa* dan *mira'* ketiganya merupakan rumusan yang lebih difahamkan sebagai ilmu (2001:50).

Dampak bagi Peradaban Islam

Menurut al-Attas, dampak yang ditimbulkan dari dualisme-sekularisme pada Peradaban Barat bukan hanya terjadi di Barat, tetapi juga terjadi pada peradaban Islam sebagai akibat dari ketidaksadaran umat Islam di dalam mengadopsi pandangan dunia Barat yang destruktif dan dekaden tersebut. Al-Attas mendefinisikan peradaban Islam sebagai:

> *a civilization that emerges among the diversity of culture of Muslim people of the world as a result of the permeation of the basic elements of the religion of Islam which those people have caused to emerge from within themselves. The process by which such emergence comes about is called Islamization, which is the liberation first from magical, mythical, animistic, and the etnic cultural tradition incompatible with Islam, and then from secular control over one's reason and one's language. Whatever basic and praiseworthy elements of the pre-Islamic civilization that bind people together and are accepted as compatible with Islam become part of Islamic civilization. ...Islamic civilization is therefore a manifestation of unity in diversity as well as diversity in unity* (Aljunied, 2019:659).

Dalam pandangan al-Attas, ada tiga dampak yang ditimbulkan dari diadopsinya pandangan Barat di peradaban Islam, yaitu kebingungan dan kesalahan dalam pengetahuan, hilangnya adab di dalam umat, dan bangkitnya pemimpin yang tidak memenuhi syarat kepemimpinan. Akar dari dampak tersebut, bagi al-Attas, adalah kebingungan dan kesalahan dalam pengetahuan (1980:76).

Dimensi pertama, mengandung arti epistemologis-liguistik. Secara epistemologis, yaitu kebingungan dan kesalahan dalam pengetahuan mengandung arti kekecauan dalam pandangan dunia, kekacauan dalam makna, kekacauan dalam memahami hakikat pengetahuan, jenis pengetahuan, cara memperoleh pengetahuan, metodologi pengetahuan dan nilai pengetahuan. Secara linguistik, kebingungan tersebut adalah kebingungan semantik sebagai akibat dari kesalahan penerapan konsep-konsep kunci dalam kosa kata-kosa kata Islam (1980:34).

Dimensi kedua, mengandung arti psikologis-edukatif, di mana hilangnya adab berarti hilangnya kemampuan di dalam membedakan

tempat-tempat yang benar dan tepat dari segala sesuatu, penyamarataan segala sesuatu pada tingkatan yang sama, pengacauan keteraturan alam semesta. Sedangkan dimensi ketiga, bersifat sosial politik, yaitu bangkitnya pemimpin yang tidak memenuhi syarat untuk memimpin umat menuju kesejahteraan dan keadilan (1980:33-37).

Dalam pandangan al-Attas, islamisasi pengetahuan adalah jalan yang harus ditempuh agar peradaban Islam terhindar dari kebingungan dan kesalahan pengetahuan; ta'dibiyah atau pendidikan Islam otentik merupakan solusi agar terhindar dari hilangnya adab. Adab, menurut al-Attas, adalah disiplin tubuh, jiwa dan ruh; disiplin yang menegaskan pengenalan dan pengakuan tempat yang tepat dalam hubungannya dengan kemampuan dan potensi jasmaniah, intelektual dan ruhaniah; pengenalan dan pengakuan bahwa ilmu dan wujud ditata secara hierarkhis sesuai dengan tingkat dan derajatnya (1980:53). Bila dua jalan keluar tersebut dapat terealisasi, maka barulah akan muncul para pemimpin yang memenuhi syarat bagi peradaban Islam.

Islamisasi pengetahuan

Bagi al-Attas, akar dari segala kekacauan di dalam peradaban Islam adalah kebingungan dan kesalahan di dalam pengetahuan. Agar kebingungan dan kesalahan tersebut dapat di atasi, tidak cukup dengan mencangkokkan ilmu pengetahuan Barat modern ke dalam pengetahuan Islam. Ilmu pengetahuan tersebut hanya dapat diintegrasikan ke dalam pengetahuan Islam setelah dibersihkan dari unsur-unsur pandangan peradaban Barat yang dualis dan sekuler. Bagi al-Attas, menerima pengetahuan Barat seperti apa adanya dan mengislamkannya dengan pencangkokan pada ilmu-ilmu Islam hanya akan menghasilkan akibat-akibat yang bertentangan dan tidak bermanfaat (1981:238; Mughal, 2015:2)

Menurut al-Attas, pengetahuan tidaklah netral tetapi selalu momot nilai, demikian juga halnya dengan pengetahuan Barat modern. Ia mengatakan: "Barat telah mendefinisikan pengetahuan dengan pengertian ilmu pengetahuan sebagai usaha pengendali atas alam dan masyarakat" (1981:228). Bagi al-Attas, hal tersebut bukan

pengetahuan sejati, "...melainkan hanya berupa tafsiran-tafsiran melalui prisma pandangan dunia, pandangan intelektual, dan persepsi psikologis..." (1981:196)

Dengan demikian, yang dimaksudkan al-Attas dengan Islamisasi pengetahuan adalah "pembebasan pengetahuan dari penafsiran-penafsiran yang didasarkan pada ideologi sekuler dan dari makna-makna serta ungkapan manusia-manusia sekuler." (1980:90). Pada bagian lain, al-Attas mengatakan:

> 'Islamisasi' pengetahuan sekarang ini secara tepatnya berarti bahwa setelah proses penyisihan yang ditunjukkan itu, maka pengetahuan yang bebas dari unsur-unsur dan konsep-konsep kunci yang disisihkan kemudian dilebur dengan unsur-unsur dan konsep-konsep kunci Islam (1981:237-238).

Tugas Islamisasi pengetahuan adalah mencabut keluar unsur-unsur asing dan dinetralkan serta dipolakan kembali dalam bentuk tuangan Islam. Dengan kata lain, "...merumuskan dan memadukan unsur-unsur Islam yang esensial serta konsep-konsep kunci sehingga menghasilkan suatu komposisi yang merangkum pengetahuan inti itu..." (1981:238). Pencabutan unsur-unsur asing tersebut, demikian al-Attas, ditujukan pada ilmu-ilmu kemanusia dan pada batas tertentu pada ilmu alam (1980:90-91). Bagi al-Attas, tugas itu diemban oleh filsafat khususnya epistemologi.

Islamisasi pengetahuan via epistemologi

Untuk kembali pada kejernihan peradaban Islam, menurut al-Attas, hal pertama yang harus dilakukan adalah menegaskan kembali konsep pengetahuan di dalam Islam. al-Attas berpandangan bahwa semua pengetahuan bersumber dari Allah Swt. Secara epistemologis, ada dua cara di dalam mendefinisikan pengetahuan. *Pertama*, pengetahuan adalah datangnya (*wushul*) arti (*ma'na*) sesuatu hal atau suatu objek pengetahuan ke dalam jiwa. *Kedua*, pengetahuan adalah datangnya (*wushul*) jiwa kepada makna suatu hal atau atau suatu objek pengetahuan (1981:234).

Untuk memudahkan pemahaman tentang konsep pengetahuan ini, al-Attas memberikan contoh pengetahuan tentang alam. Menurutnya, sebagaimana disebut dalam Alquran, alam adalah

buku besar yang berbicara pada manusia tentang Pengarangnya. Tugas manusia adalah memahami kata-kata, tanda-tanda atau lambang-lambang yang ada di alam semesta untuk sampai pada makna yang sebenarnya, yaitu makna sebagaimana dikehendaki Pengarangnya, yaitu Allah. Bila manusia memahami kata-kata hanya sebatas kata-kata akan kehilangan tujuan sejatinya. Pencarian tersebut hanya berhenti pada tahap empiris dan rasional yang tidak terhubung dengan intelektualitas dan spirititualitas. Itulah yang terjadi pada peradaban Barat. Sebagai implikasinya pengejaran pengetahuan menjadi suatu penyimpangan dari kebenaran (1981:234-235).

Al-Attas lantas membagi pengetahuan ke dalam dua bagian, yaitu pengetahuan berian dan pengetahuan capaian. Pengetahuan berian merupakan pengetahuan hasil pemberian Allah atau ilmu-ilmu agama, yaitu Alquran, al-Sunnah, al-Syariah, Teologi atau Tauhid, Metafisika Islam atau Tasawwuf dan Lingusitik. Pengetahuan capaian atau ilmu rasional-intelektual-filosfis, merupakan pengetahuan yang diperoleh manusia melalui usaha atau ilmu keduniawian, seperti ilmu kemanusiaan, ilmu alam, ilmu terapan dan ilmu teknologi (1980:89-90). Pengetahuan pemberian merupakan santapan dan kehidupan jiwa, yang hanya dapat diterima melalui perbuatan-perbuatan penyembahan, ketaatan dan kebaktian pada Allah. Sedangkan pengetahuan capaian merupakan kelengkapan yang dapat digunakan untuk melengkapi dirinya dalam dunia untuk mengejar tujuan-tujuan pragmatis Pada bagian lain, al-Attas menyebut pengetahuan berian dengan nama pengetahuan pengenalan (*makrifah*) dan pengetahuan capain dengan nama pengetahuan ilmu (*ulum*) (1981:212-213).

Pembagian ini, menurut al-Attas, sesuai dengan kapasitas subjek pengetahuan atau manusia, yang terdiri dari jiwa dan wujud batiniahnya (*ruh*, *nafs*, *qalb*, *aql*); dan jasad, fakultas jasmaniah dan indera-inderanya. Sementara itu, penghubung antara jasmaniah dan ruhaniyah adalah aql. Aql sebenarnya adalah kemampuan ruhaniah yang dimiliki manusia yang memungkinkan manusia memahami hakikat dan kebenaran ruhaniah (1980:87).

Ilmu duniawi, termasuk di dalamnya ilmu kemanusiaan, ilmu alam, ilmu terapan dan ilmu teknologi merupakan salah satu target dari program Islamisasi pengetahuan al-Attas. Menurut al-Attas, Islamisasi ilmu-ilmu tersebut secara epistemologis adalah dengan membersihkan unsur-unsur sekuler dan asing yang melekat dan secara metodologi dengan menerapkan metode tafsir dan takwil. Al-Attas membagi metodologi ilmu ke dalam dua jenis, yaitu tafsir dan takwil. Al-Attas menyebut:

> *Tafsir adalah suatu metode ilmiah dan titik beratnya adalah pada syarat-syarat pada pengetahuan yang kokoh dari simbol-simbol linguistik yang ada dan pengartiannya sebagaimana ditetapkan oleh konteks semantiknya mendekati sifat-sifat suatu ilmu eksakta* (1980:20).

Dengan tafsir, demikian al-Attas, suatu pengetahuan akan terhindar dari sangkaan, dugaan, tanggapan subjektif dan relativisme historis. Sementara itu, takwil adalah bentuk intensif dari tafsir. Tafsir berhadapan dengan ungkapan yang mengandung lebih dari satu makna, sedangkan takwil mengacu pada makna puncak dari ungkapan-ungkapan (1980:20-21). Al-Attas sangat yakin bahwa metode tafsir dan takwil merupakan metode yang valid bagi ilmu-ilmu alam (*tabiat*), karena metode ini tidak hanya berhenti pada tanda-tanda dan lambang-lambang, tetapi mengantarkan pada makna (1980:24).

Untuk melengkapi epistemologi tersebut, al-Attas menambahkan bobot yuridis (*fiqh*) pada klasifikasi pengetahuan tersebut. Untuk ilmu-ilmu agama diberi bobot sebagai fardhu 'ain atau wajib bagi setiap muslim karena ilmu-ilmu agama merupakan pengetahuan inti yang mengarahkan ilmu-ilmu duniawi. Sedangkan untuk ilmu-ilmu duniawi diberi bobot fardhu kifayah atau wajib hanya untuk sebagian muslim. Ilmu-ilmu ini, di samping disesuaikan kebutuhan masyarakat, maka ilmu-ilmu ini harus diresapi dengan unsur-unsur konsep-konsep kunci Islam (1981:239-241).

Kritik Epistemologis

Ide Syed Muhammed al-Naquib al-Attas tentu harus dihargai sebagai suatu karya intelektual original. Di samping itu, pemikiran al-

Attas juga mengajak banyak orang untuk mengenali kembali konsep-konsep yang berasal dari Islam dan tradisi Islam. Al-Attas punya obsesi besar untuk menghadirkan kembali tradisi pengetahuan Islam di dalam menjawab realitas kekinian. Tampaknya al-Attas sangat dipengaruhi dan ingin berperan seperti al-Ghazali pada masanya. Pengaruh al-Ghazali juga cukup besar pada al-Attas terutama di dalam epistemologi atau di dalam klasifikasi pengetahuan dan fiqh pengetahuan. Ia mengatakan:

> *Penolakan al-Ghazali terhadap mereka (para filsuf) di dalam bukunya yang luar biasa Tahafutul Falasifah, yang membahas dengan cermat masalah-masalah yang sama berkaitan dengan kata-kata, istilah-istilah, konsep-konsep dan maknanya dalam konteks Islam. tetapi krisis intelektual, kultural dan spiritual spiritual dewasa ini di kalangan kaum muslimin jauh lebih serius bila dibandingkan dengan yang diakibatkan oleh filsuf dan lain-lainnya di masa lampau, karena bidang-bidang permasalahan dewasa ini mencakup hampir semua aspek kehidupan, bukan hanya aspek filosofis saja* (1980:32).

Upaya dan konstribusi al-Attas dalam berbagai bidang, khususnya epistemologi, tentu saja layak mendapatkan apresiasi. Namun demikian, penulis melihat beberapa kelemahan yang terdapat di dalam epistemologi Islamisasi pengetahuan al-Attas tersebut, sehingga kritik ini lebih dibatasi pada bidang epistemologi. *Pertama*, tentang identitas peradaban Barat. Tampaknya, al-Attas cenderung berpandangan esensialis di dalam melihat peradaban Barat. Esensialisme adalah suatu pandangan yang meyakini bahwa sesuatu memiliki hakikat yang bersifat tetap dan tunggal. Bagi al-Attas hakikat peradaban Barat adalah sekuler dan tidak berubah atau selalu begitu. Pandangan ini tentu terlalu simplistis di dalam melihat wajah suatu peradaban, karena menyebut karakteristik tunggal atas suatu peradaban beresiko meminggirkan sisi-sisi lain dari suatu peradaban tersebut. Al-Attas cenderung melihat sekularisme, liberalisme, dan materialisme sebagai satu-satunya representasi wajah peradaban Barat. Sebagai suatu peradaban yang membentang di daratan Eropa dan Amerika serta menelusup masuk ke dalam

berbagai peradaban dunia, peradaban Barat barang tentu kaya akan berbagai pandangan di dalamnya.

Dalam konteks filsafat Yunani Kuno, yang disebut al-Attas sebagai salah satu pilar peradaban Barat, merupakan filsafat yang kaya dengan berbagai kecenderungan di dalamnya. Tidak sedikit pandangan tersebut merupakan cara pandang yang berusaha memadukan yang transenden dan imanen, yang absolut dan relatif, seperti Plato dengan teorinya tentang dunia ide, Aristoteles dengan teori *Causa Prima*-nya atau Plotinus dengan teori emanasinya. Bahkan pemikiran ketiga filsuf Yunani Kuno ini seringkali dipakai oleh para filsuf muslim dan ahli ilmu kalam di dalam membuktikan keberadaan Allah. Sebagai misal, Al-Kindi (801-873) menggunakan logika platonik di dalam membuktikan adanya Allah. Bagi al-Kindi, Tuhan Esa secara sempurna atau satu sejati. Sedangkan selain Tuhan tidak ada satupun yang Esa secara sempurna. Bila seseorang menyebut sesuatu selain Tuhan, maka selalu mengandung pengertian satu dan banyak (Adamson, 2007: 47-56). Demikian juga menurut al-Farabi, Tuhan adalah penyebab segala sesuatu yang ada. Tuhan adalah ada sempurna dan ada dahulu, tidak ada yang lebih sempurna dan dahulu dibanding Dia. Tuhan terbebas dari segala potensi, cukup-diri, dan tidak disebabkan. Tuhan tanpa materi dan tanpa bentuk, karena setiap bentuk selalu berada di dalam materi. Pandangan ini dipengaruhi oleh pandangan Aristoteles tentang "Causa Prima" dan "materi-bentuk" (Fakhry, 2002:79).

Dalam konteks kekinian, pandangan al-Attas tentang peradaban Barat terlalu fokus pada positivisme. Memang benar bahwa di dalam positivisme diyakini bahwa secara perlahan manusia akan menempuh tahapan yang akan membuatnya terbebas dari teologi dan metafisika, serta menjadi ilmiah. Namun demikian, di dalam tradisi intelektual Barat, positivisme hanya merupakan salah satu varian aliran filsafat. Bahkan perkembangan intelektual di Barat tidak berhenti pada positivisme, tetapi juga berkembang ke arah post-positivisme atau melampaui positivisme. Berbagai aliran filsafat yang dapat dikategorikan sebagai post-positivisme di antaranya fenomenologi, hermeneutika, teori kritis, dan post-strukturalisme.

Dengan mengambil pendirian esensialis, tanpa disadari, al-Attas justru mengulangi kesalahan yang sama yang pernah dipraktekkan oleh para orientalis ketika memandang peradaban Islam dan peradaban Timur secara esensialis. Oleh para orientalis, peradaban Islam dipandang sebagai peradaban terbelakang, anti-demokrasi, anti-ilmu pengetahuan, dan penuh kekerasan (Hoodbhoy, 1996: 98-99). Seperti sedang mengambil alih peran orientalis, al-Attas menjadi oksidentalis, yang memandang peradaban Barat sebagai peradaban dualis, sekuler dan material.

Kedua, tentang keraguan atau skeptisisme. Pandangan al-Attas cenderung negatif tentang keraguan atau skeptisisme. Al-Attas tidak menyadari bahwa fenomena keraguan bukan hanya murni milik peradaban tertentu seperti peradaban Barat. Ia tidak menyadari bahwa keraguan adalah fenomena universal yang bisa terjadi pada peradaban apapun, termasuk peradaban Islam dalam bidang ilmu pengetahuan. Al-Ghazali adalah tokoh *par excellence* di dalam fenomena keraguan, sehingga menimbulkan krisis pribadi. Krisis dipicu oleh kebingungan al-Ghazali di dalam menyikapi kehandalan akal dan kehandalan suprarasional pada pihak lain. Para mutakallimun dan filsuf menggunakan akal mereka dan para sufi menggunakan intuisi suprarasional mereka. Pada akhirnya, al-Ghazali sampai pada kepastian akan kehandalan kemampuan intuisi suprarasional di dalam tasawuf (Bakkar, 1997:183).

Di samping itu, al-Attas juga tidak menyadari bahwa keraguan tidak selalu menjadi tujuan bagi dirinya sendiri. Di dalam sejarah perjalanan filsafat Barat memang ada orang-orang yang menganut skeptisisme, nihilisme atau relativisme, semisal Georgias, Pyrrho atau Nietzsche. Namun demikian, keraguan yang sedang dipraktekkan oleh Rene Descartes bukanlah skeptisisme murni, karena keraguan tersebut bersifat metodis, yaitu suatu cara untuk meragukan semua hal agar sampai pada kepastian tentang suatu hal yang kokoh tidak dapat diragukan. Descartes mulai meragukan validitas pengetahuan inderawi, pengetahuan rasional, dan pengetahuan teologi, sampai pada akhirnya ia sampai pada kepastian epistemologis di dalam pengetahuan rasional dengan pernyataan, "Aku berpikir, maka aku ada." Bahkan, dalam keraguan metodisnya,

Descartes juga sampai pada konsep Tuhan, yaitu Zat yang menghubungkan antara subjek yang berkesadaran dan objek yang berkeluasan (Hadi, 1994:30-42).

Ketiga, klasifikasi pengetahuan. Al-Attas tampaknya terpengaruh al-Ghazali secara epistemologis, termasuk ketika ia mengklasifikasi pengetahuan ke dalam dua jenis, yaitu pengetahuan berian dan pengetahuan capaian. Klasifikasi ini sebenarnya bukan satu-satunya klasifikasi yang muncul dalam khazanah ilmu pengetahuan Islam pada masa pertengahan Islam. Studi Osman Bakkar menunjukkan bahwa gaya klasifikasi di dalam paradigma hierarki pengetahuan merupakan suatu yang lazim ditemui pada para filsuf pada abad pertengahan tersebut dan tidak menampakkan bentuk yang tunggal. Sebagai misal, al-Farabi tidak membagi pengetahuan menjadi pengetahuan berian dan pengetahuan capaian, tetapi membagi pengetahuan ke dalam pengetahuan teoretis dan pengetahuan praktis. Pengetahuan teoretis meliputi filsafat dan hikmah, sedangkan pengetahuan praktis meliputi pengetahuan kebijaksanaan praktis, seni, ilmu praktis dan pertukangan (Bakkar, 1997:117-131).

Di samping itu, klasifikasi yang berasal dari epistemologi Islam pertengahan khas Ghazali tersebut bukan tanpa kelemahan. Salah satu kelemahan epistemologi ini adalah menempatkan ilmu berian sebagai faktor dominan yang harus meresapi ilmu capaian, sedangkan hal yang sebaliknya tidak terjadi. Padahal, merupakan suatu hal yang tak dapat dipungkiri bahwa historisitas manusia berpengaruh pada pengetahuan berian tersebut. Dengan kata lain, pemahaman manusia tentang ilmu-ilmu agama juga dipengaruhi oleh kondisi sosial, ekonomi, politik dan budayanya. Bila cara pandang al-Attas ini diterapkan secara ketat, maka ilmu-ilmu sosial-kemanusian menjadi kehilangan fungsinya ketika dihadapkan pada ilmu-ilmu agama. Sebagai implikasinya, di dalam epistemologi Islam tidak akan muncul gagasan hermeneutika Fazlur Rahman, anti-logosentrisme nya Mohammed Arkoun, Kritik Epistemologi Kiri Hassan Hanafi atau Genealogi pemikiran Arab al-Jabiri.

Dalam konteks ini, maka dapat dipahami kritik Panjwani dan respon Fazlur Rahman atas isu Islamisasi pengetahuan. Menurut

Panjwani, di dalam mengkritik sains Barat dan menghadirkan sains alternatif Islam, para pemikir yang demikian sedang mengesensialisasikan Islam dan gagal untuk menghadirkan keragaman interpretasi di dalam pemikiran Islam. di samping itu, hal tersebut menciptakan dikotomi palsu antara Islam dan Barat (Ahmed, 2016:791).

Sementara itu, menurut Fazlur Rahman, tugas pertama yang harus dilakukan adalah bukan Islamisasi pengetahuan, tetapi menguji kembali, meneliti kembali tradisi Islam atau tradisi Muslim yang mengandung banyak aliran dan wacana. Secara diplomatis, Rahman mengajak umat Islam untuk mencurahkan waktu, tenaga dan uang tidak untuk menciptakan pengetahuan Islam, tetapi menbangun pemikiran-pemikiran kritis. Ia mengatakan:

> ...*the urgent task is to re-examine the Islamic tradition itself. I would rather call it the Muslim tradition, which contains of course, many Islamic things, many un-Islamic things and many that maybe on the borderline. This is extremely important. Is Ibn 'Arabi reflective of the Qur'an? How far is Fakhr al-Din al-Razi's Ash'arism in conformity with the Qur'an? How far is al-Ghazali's teaching in conformity with the Qur'an?* (2011: 454-456).

Keempat, tentang metodologi pengetahuan. Al-Attas meyakini bahwa metode tafsir dan takwil sangat valid digunakan sebagai metode ilmu alam dengan alasan metode tersebut tidak hanya berhenti pada tanda sebagai tanda tetapi mengantarkan pengetahuan pada makna. Ide ini tampaknya terlalu sulit diterapkan ke dalam ilmu alam dan tentu saja menjauh asing dalam perdebatan metode ilmu pengetahuan modern. Pilihan metode tafsir dan takwil ini berpeluang menjadi pagar penghalang terjadinya dialog antar peradaban atau dengan kata lain, peradaban Islam akan menjadi tertutup. Perdebatan metodologi ilmu pengetahuan semakin jauh dari perdebatan metodologi ilmu pengetahuan berada di seputar isu seperti deduksi, induksi, abduksi, konfirmasi dan inferensi; atau verifikasi, falsifikasi atau revolusi (Godfrey-Smith, 2003:19-101). Barangkali, masih perlu waktu pembuktian lebih lanjut tentang validitas metode tafsir dan takwil tersebut ke dalam ilmu alam.

Dalam suatu pernyataan yang cukup provokatif, Fisikawan Pakistan Pervez Hoodbhoy mengatakan bahwa "menjelaskan sekumpulan prinsip-prinsip moral dan teologi –betapapun tingginya—tidak memungkinkan seseorang menciptakan sains baru dari permulaan" (1997:139). Menurutnya, metodologi ilmu pengetahuan adalah ruang bertemuanya semua orang yang menaruh perhatian pada dunia ilmu pengetahuan, baik ia percaya pada Tuhan atau tidak percaya pada Tuhan, seperti pertemuan antara Abdus Salam yang muslim dan Steven Weisenberg yang ateis dalam ilmu pengetahuan.

Di samping itu, dengan mengandalkan metode tafsir dan metode takwil, al-Attas sedang membangun tembok yang memutus hubungan dengan dunia luar. Tradisi ilmu pengetahuan Islam pada masa klasik adalah keterbukaan pada peradaban dunia lain, khususnya Yunani Kuno dalam bidang ilmu pengetahuan. Di dalam keterbukaan akan muncul dialog dan dialektika antar peradaban. Ilmuan muslim kontemporer seperti Nidhal Guessoum juga menolak atas usulan al-Attas tersebut. Usulan tersebut dianggap tidak akan menghasilkan metodologi ilmu pengetahuan. Hal yang perlu dilakukan, menurut Guessoum, ada dua, yaitu pertama, menerima metodologi dan teori ilmu pengetahuan modern secara general dan kedua, bila dimungkinkan, menambahkan interpretasi teistik atas teori-teori tersebut. Semua itu dilakukan dengan argumentasi rasional (Bagir, 2012: 358).

Kelima, tentang fiqh pengetahuan. Al-Attas memberikan bobot *fardhu 'ain* untuk ilmu-ilmu agama dan fardhu kifayah untuk ilmu-ilmu duniawi. Bobot fiqh ini tampaknya tidak banyak membantu peradaban Islam dari ketertinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan modern, bahkan semakin mengokohkan dikotomi ilmu pengetahuan, hal yang semula hendak dihindari oleh al-Attas sendiri.

Penutup

Pada satu sisi, al-Attas sangat optimis dengan projek Islamisasi pengetahuan. Dengan projek ini, ia yakin akan dapat membangun epistemologi dan metodologi pengetahuan dalam Islam. Konsep-konsep pengetahuan harus di singkirkan dari konsep-konsep

Barat sekuler dan diganti dengan konsep-konsep kunci Islam. Pada sisi lain, pandangan al-Attas menunjukkan sikap esensialis dan anti-dialog. Pandangannya cenderung esensialis, baik dalam melihat peradaban Barat atau peradaban Islam. pandangannya cenderung anti-dialog, karena ia hendak membangun metodologi dengan kembali pada sumber dan tradisi Islam sekaligus menutup ruang pertemuan dengan peradaban lain.

REFERENSI

Abaza, Mona, 2002, Two Intellectuals: The Malaysian S.N. A-Attas and the Egyptian Mohammed 'Immara, and the Islamization of Knowledge Debate, *Asian Journal of Social Science*, Vol 30 No 2 (pp. 354-383).

Adamson, Peter, 2007, *Al-Kindi*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Ahmad, Farah, 2016, An Exploration of Naquib al-Attas's Theory of Islamic Education as Ta'dib as an 'indigenous' educational philosophy, *Educational Philosophy and Theory*, Vol 50, 2016.

Aljunied, Khairudin, 2019, Deformation of the Secular: Naquib al-Attas's Conception and Critique of Secularism, *Journal of History of Ideas*, Vol 80 No 4.

Attas, Syed Muhammad al-Naquib al-, 1980, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, (penerjemah: Haidar Bagir), Bandung: Mizan.

Attas, Syed Muhammad al-Naquib al-, 1981, *Islam dan Sekularisme* (penerjemah: Karsidjo Djojosuwarno), Bandung: Mizan.

Attas, Syed Muhammad al-Naquib al-, 2001, Risalah Untuk Kaum Muslimin, Kuala Lumpur, ISTAC.

Bagir, Zaenal Abidin, 2012, Practice and The Agenda of "Islam and Science", *Zygon*, vol. 47, no. 2.

Bakkar, Osman, 1997, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, (penerjemah: Purwanto), Bandung: Mizan.

Dzilo, Hasan, 2012, The Concept of 'Islamization of Knowledge' and its Philosophical Implication, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol 23, No 3.

Fakhry, Majid, 2002, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld.

Godfrey-Smith, 2003, *Petter, Theory and Reality*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Hadi, Hardono, 1994, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius.

Hoodbhoy, Pervez, 1996, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, (penerjemah: Sari Meutia), Bandung: Mizan.

Mughal MJ & Ali MM, Methodology of Islamization of Human Knowledge: A Comparative Appraisal of Proposed Approaches, Arts and Social Science Journal, Vol 6 Issue 5.

Rahman, Fazlur, 2011, Islamization of Knowledge: A Response, *in Islamic Studies*, Vol. 50, No 3-4.

Tibi, Bassam, 1995, Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Clain to De-Westernization, in *Theory, Culture and Society*, Vol. 12 No 1.

Toynbee, Arnold J., 1934, *A Study of History*, vol. I, London: Oxford University Press.

Turas dan Rancang Bangun Peradaban Ilmu dalam Perspektif Muslim Progresif
Telaah Atas Pemikiran Abdullah Saeed

Yusdani

Pendahuluan

Dewasa ini agama khususnya Islam sebagai agama samawi yang digunakan sebagai pegangan hidup pengikutnya tidak jarang dituding ataupun dianggap lalai dalam menjamin kelangsungan hidup dan harkat martabat umat manusia. Fakta ini ditopang oleh fenomena bahwa sejarah dunia tidak pernah sepi dari tuduhan "keterlibatan" agama dalam peperangan dan konflik umat manusia (Kimball, 2008: 115). Implikasinya, agama dicurigai sebagai legitimasi tindakan manusia dalam memenuhi setiap keinginannya. Secara sederhana, agama pada dasarnya dinilai sebagai cara untuk merasakan keterasingan manusia dari kegagalannya untuk mendapatkan kebaikan dan keadaan yang sempurna. Dalam relasi ini, agama dipandang sebagai ajaran yang sudah kuno dan tidak memberikan solusi terhadap permasalahan manusia (Basy, 1997, Mintarja, 2003: 206, Yusdani, 2015: 115).

Berdasarkan kebimbangan terhadap agama di atas, sejumlah pihak mulai beralih ke filsafat. Filsafat dianggap merupakan pedoman hidup bagi masyarakat bumi sebab ilmu hikmah ini pada dasarnya bersumber realitas masyarakat bumi. Namun, ia mengandung unsur kebenaran yang relatif, ia turut menanggung kritikan. Bahkan filsafat dinilai mendorong manusia menuju kehancuran mereka. Filsafat dipandang tidak dapat melindungi manusia di dunia ini dan tidak memerhatikan nilai-nilai luhur kemanusiaan (Mintarja, 2003: 206, Yusdani, 2015: 115). Kemudian

yang menjadi pertanyaan adalah kemana manusia memperoleh kebenaran untuk mengawal kemanusiaan yang berkeadaban.

Sebagai upaya mencari jalan keluar atas permasalahan tersebut, menyangkut kemutlakan dan relativisme sebuah kebenaran. Oleh karena itu, dengan penuh keyakinan bahwa ajaran langit adalah sebuah kebenaran absolut karena memang bersumber dari Tuhan. Akan tetapi, dalam realitas pemahamannya memungkinkan untuk mengandung makna yang tereduksi dan terdistorsi. Hal ini menjadi salah satu unsur yang mampu mendorong dan menghasilkan beragam penafsiran yang intoleran dan eksklusiv. Dengan demikian, untuk mengamati realitas ajaran langit untuk memastikan dan melindungi kemanusiaan penting mencari berbagai norma nilai dan normas asas yang tertuang dalam ajaran langit (Mintarja, 2003: 206, Yusdani, 2015: 115).

Bersamaan dengan dengan itu, perkembangan dan tantangan globalisasi yang dilengkapi *sophisticated information technology* menghasilkan implikasi dan menimbulkan pola baru dalam hidup dan relasi kemanusiaan yang berbeda dengan era sebelumnya. Dampak dari perubahan yang signifikan ini yaitu semakin besarnya jurang pemisah dunia Islam dengan kenyataan serta dinamika perubahan masyarakat dengan segala kompleksitasnya (Essack, 1997: 50, Mu'ammar, 2001: 349-350).

Dampak dari fenomena di atas untuk jangka waktu yang panjang yaitu seolah menunjukkan Islam sebagai agama samawi yang tidak membumi dan kehilangan visi dan misi elan vitalnya untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman dan kemanusiaan. Untuk menjawab dinamika dan tuntutan kenyataan inilah telah menyadarkan sarjana muslim era modern ini untuk mencari jalan keluar dari situasi stagnasi, yaitu perlunya membaca ulang dan kritis atas turas atau khazanah intelektual yang mereka miliki agar dapat menjawab dinamika dan perubahan. Selanjutnya, terkait dengan upaya inilah munculnya keilmuan Islam muncul terma Islam Progresif dengan tawaran metodologi khasnya, *progressive ijtihadist* (Essack, 1997: 50, Mu'ammar, 2001: 349-350).

Abdullah Saeed: Sketsa Biografi Intelektual Singkat

Abdullah Saeed adalah salah satu sarjana muslim kontemporer yang telah bekerja keras melalui karya-karyanya mengemukakan gagasan solusi dan jalan keluar atas berbagai persoalan yang begitu kompleks dihadapi umat manusia. Abdullah Saeed merupakan pengajar dan Guru Besar dalam bidang Islamic Studies di the University of Melbourne, Australia. Saeed dilahirkan di Maldives pada 25 September 1964 (Ridwan, 2016: 5) dan adalah keturunan Arab Oman (Muchlisin, 2016:20). Riwayat pendidikan formal Abdullah Saeed dimulai di Arabic Language Study, Institute of Sastra Arab, Arab Saudi pada tahun 1977-1979. Kemudian Saeed melanjutkan pendidikannya ke High School Certificate, Secondary Institute, Saudi Arabia pada tahun 1979-1982 (Tasmuji, 2011:71).

Pada tahun 1982, Abdullah Saeed melanjutkan pendidikannya pada bidang Islamic Studies dan memperoleh gelar Bachelor of Arts di University Saudi Arabia. Setelah itu, Saeed melanjutkan jenjang masternya dan meraih gelar MA dalam bidang Linguistik Terapan di the University of Melbourne. Begitupun dengan studi doktoralnya hingga mendapatkan gelar PhD di bidang Islamic Studies di universitas yang sama yakni the University of Melbourne, Australia pada 1988-1992 (Saeed, 2016:316).

Melihat jenjang pendidikannya di atas, dapat dipahami bahwa tokoh ini mempunyai kapabilitas dan yang cukup otoritatif untuk mengadakan penilaian secara akademis dan kritis terhadap dunia Barat dan Timur. Penilaian ini sudah tentu sangat dibutuhkan guna menghidupkan kembali nafas kemajuan dan perkembangan Islam untuk merespons tantangan dan merumuskan solusi serta jawaban atas berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer. Dalam uraian berikut ini akan dikemukakan solusi dan tawaran alternatif tokoh ini agar umat Islam dapat keluar dari stagnasi pemikiran dan menatap masa depan peradaban dan kemajuan.

Islam Progresif dalam Wacana Kontemporer

Untuk merespons berbagai persoalan kemanusiaan era modern ini, sebagaimana disampaikan sebelumnya bahwa Islam Progresif adalah satu varian untuk memberikan kontribusi dan solusi

atas pesoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer. Secara umum, munculnya varian pemikiran Islam ini ditujukan terutama untuk menekankan pada aspek epistemologi pemikiran Islam. Berangkat dari epistemologi yang ditawarkannya untuk dijadikan dasar pijak dalam mengeksplorasi nilai-nilai fundamental Islam, seperti keadilan, keterbukaan (*openness*), toleransi dan etika Islam untuk ditransformasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dewasa ini. Pemikiran varian ini, dapat mendorong perkembangan pesat ilmu, horizon dan nilai-nilai Islam dalam berbagai sisi kehidupan muslim dewasa ini. Islam dalam kaitan ini, tidak hanya dipahami sebagai agama semata, juga sebagai fondasi peradaban yang dapat beradaptasi dengan dinamika dan tuntutan masyarakat kontemporer. Sekali lagi, Islam varian ini dapat menjembatani pemikiran yang paling kiri dan sampai yang paling kanan, termasuk pemikiran dalam bidang kenegaraan atau politik (Rachman, 2010: 150-158, Gaus, 2007: 96).

Terlepas dari berbagai kontroversi dan perdebatan di atas dalam mendefinisikan terminologi varian pemikiran ini. Kontroversi dan perdebatan ini juga mempengaruhi persepsi para sarjana muslim lainnya dalam memaknai perangkat teoritik atau *theoritical framework* yang ditawarkan Islam varian ini**.** Dengan begitu, istilah varian Islam Progresif, terminologi ini tidak berpretensi adanya abstraksi atau reduksi Islam secara keseluruhan, tetapi menunjukkan bahwa Islam itu mempunyai nilai dan gerakan progresif. Sifat dan ciri khas serta tabiat orisinalitas Islam inilah seharusnya mengemuka. Pada saat yang sama terdapat pandangan lain, Islam varian ini merupakan sebuah tawaran pemikiran untuk menyeimbangkan misteri dan rasionalitas fitrah manusia atau "*mysterious and the rational aspects of human nature"* (IDSS, 2006)*.*

Keterangan lebih jauh sebagaimana dituturkan sendiri oleh Saeed, yang menggambarkan Islam varian ini bertujuan untuk *"incorporate the context and the needs of modern Muslim"* atau kebutuhan umat Islam masa kini dengan mengarah pada "*want to act to preserve the vibrancy and variety of the Islamic tradition".* Keterangan di atas, menegaskan berbagai nilai perlu dieksplorasi para penggagasnya adalah mencoba mendialogkan secara sintesis

kreatif antara tuntutan dan kebutuhan masyarakat kontemporer dewasa ini dalam berbagai levelnya (lokal, nasional dan global) di era modern ini. Di sisi lain, memberikan respons yang kreatif dan solutif yang didasarkan pada warisan intelektual kaum muslimin yang begitu kaya.

Di samping para pihak sependapat dengan istilah Islam progresif, ada sebagian sarjana Muslim lainnya yang tidak sependapat. Ketidaksepakatan terutama terkait dengan berbagai pelabelan Islam seperti itu, dihawatirkan menyempitkan makna Islam itu sendiri. Beberapa pemikir kontemporer lainnya juga dengan mendasarkan prinsip-prinsip akademis mempertanyakan digunakannya berbagai terminologi tersebut, dan dinyatakan pula bahwa penggunaan terminologi dan labelisasi seperti tidak begitu urgen.

Dijelaskan lebih lanjut bahwa terma tersebut menyiratkan hubungan erat dengan apa yang disebut Islam liberal yang mencerminkan pengalaman para sarjana Mesir dan Indonesia. Walaupun beberapa sarjana Islam tidak seluruhnya sepakat atas digunakannya terma Islam progresif. Namun para sarjana tersebut setuju aspek progresivitas Islam sangat perlu ditingkatkan dan disosialisasikan dalam kehidupan modern ini dalam berbagai lapangan kehidupan masa kini (Nurlaelawati, 2010, Nurmila, 2009, Nasir, 2009).

Berdasarkan penjabaran mengenai Islam yang bernuansa progresif di atas, dapat dipahami bahwa maksud Islam progresif yaitu suatu varian pemikiran Islam kontemporer yang bertujuan untuk memajukan dan mempromosikan aspek *distinctive values* yang mencakup berbagai dimensi kehidupan manusia dalam berbagai lapangan kehidupan. Pandangan dan penjelasan ini dengan mantap menegaskan prinsip-prinsip Islam progresif sebagai landasan pengaturan Islam progresif, yaitu urgennya pemahaman yang baik dan kritis terhadap dinamika dan perkembangan dunia kontemporer dan untuk memberikan solusi terhadap dinamika itu dengan mencari dan mengeksplorasi pendasarannya pada sejarah dan warisan intelektual Islam yang begitu melimpah.

Islam di Tengah Stagnasi Pemikiran Muslim

Munculnya pemikiran Islam progresif di atas tidak dapat dipisahkan dan berkaitan erat dengan sebuah keprihatinan bahwa Islam pada umumnya dan khususnya pada bidang keilmuan dalam Islam sering dianggap merupakan menjadi faktor penyebab terjadinya *citra* Islam menjadi ajaran yang terlalu kaku. Setelah tahap kodifikasi, perkembangan Islam berjalan lambat atau bahkan stagnan (Jabiri, 1989, Hallaq,1997: 1-36). Fenomena ini membuat Islam jauh tertinggal dari dinamika dan tuntutan kehidupan dan peradaban. Wacana tertutupnya ruang ijtihad yang telah berlangsung berabad-abad, memang membuat umat Islam bersandar pada ilmu-ilmu zaman klasik dan abad pertengahan, sekaligus tidak mampu memberikan jawaban terhadap dinamika perkembangan dan isu-isu kemanusiaan masa kini (Hallaq,1997: 1-36).

Wael B. Hallaq, seorang profesor studi Islam di McGill University, menguraikan pandangan kritis dan akademis konsep ijtihad tradisional oleh para sarjana Muslim. Hallaq menjelaskan bagaimana ijtihad sebenarnya masih berperan dalam perkembangan wacana Islam dan hukum Islam sehingga pintu ijtihad belum tertutup seperti yang dipahami selama ini (Hallaq, 1984: 3-41). Muncul kritikan dan bantahan dari Sherman Jackson dan Michel Hoebink terhadap pandangan Hallaq tersebut (Hoebink, 1994) yang justru membuktikan sebaliknya yaitu memang dalam realitanya memperlihatkan terjadinya stagnan dan kemandekan pemikiran Islam dan khususnya hukum Islam pasca periode taklid dan tertutupnya pintu ijtihad yang luas. Menurut Sherma Jackson, penilaian tersebut sangat berlebihan karena memang faktanya stagnasi tersebut sedang melanda umat Islam. (Alwani, 1993:17-18).

Gejala mandeknya dinamika dan perkembangan tersebut merupakan realitas dan fakta yang sulit untuk dibantah. Dasar itulah yang menjadi alasan mengapa Islam seringkali tidak dapat memenuhi dan menjawab tuntutan realitas dan permasalahan kontemporer. Dalam perspektif sosiologis, pemikiran Islam harus bergerak seiring dengan dinamika dan perubahan masyarakat. Kerangka metodologis yang benar-benar menciptakan peluang

untuk mendorong pembaruan pemikiran Islam harus diatur oleh "kesucian" teks yang ditafsirkan oleh umat Islam di awal dan pertengahan abad pertengahan. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa Islam sebenarnya tetap eksis, tetapi kerangka metodologis dan landasan epistemologinya sudah mengalami *out of date*. Inilah sebabnya mengapa Islam mandeg dan kurang responsif dan tanggap terhadap kenyataan terus berkembang dan perlu diubah serta disesuaikan (Fadhl, 2001: 171).

Begitu juga sebagaimana telah diutarakan di muka bahwa hadirnya terma varian Islam ini dengan segala derivasinya dapat diuraikan sebagai berikut:

> *"The Present generation of Muslims, like the many preceding ones, faces the option of reproducing meaning intended for earlier generations or of critically and selectively appropiating traditional understandings to reinterpret the Qur'an as a part of the task of reconstructing society"* (Esack, 1997: 50).

Berpangkal tolak dari uraikan di atas dapat dikemukakan bahwa kebutuhan mendesak untuk mengkaji dan menggali aspek progresivitas dalam rangka menyongsong kemajuan kaum muslimin. Kemajuan Islam itu sendiri secara umum telah mengalami kemunduran sejak abad 19 dan memiliki "pendekatan rasional dan kosmopolitan" untuk mempelajari persoalan masyarakat Islam. Kajian dan eksplorasi progresif Islam kini telah menjadi suatu tuntutan dalam aspek:

Pertama, menyediakan dasar pijak untuk merespons asumsi pesimisme masyarakat internasional, meyakini Islam adalah doktrin yang selalu lambat memberikan jawaban perkembangan masyarakat, implikasinya terjadi jurang pemisah besar antara Islam dengan Barat.

Kedua, masyarakat menyadari perlunya suatu strategi untuk memerangi pemikiran sikap keagamaan yang berorientasi pada *violence* selalu dialamatkan kepada umat Islam, sekaligus dengan meningkatkan dan mengkampnyekan unsur-unsur kemajuan dan kemampuan umat Islam serta membuat jembatan kesenjangan antara masyarakat Islam dan lainnya. Dua persoalan tersebut merupakan hal sangat penting dalam edukasi dan sosialisasi Islam progresif.

Dimensi ataupun aspek progresif Islam di atas dalam kenyataannya bukan hal baru mengingat memang di dunia Islam terdapat sebuah kebiasaan yang tidak pernah hilang, khususnya terkait dengan terma "*on going drive to reform"* yang menjadi tradisi sejak jatuhnya Turki Usmani pada tahun 1924. Atas dasar itu, pengkajian dan penggalian aspek progresivitas seperti ini, dapat menjadi alternatif suatu paradigma yang memberdayakan model hubungan dalam tataran dunia global. Sedangkan di lain pihak ada yang memberikan alternatif strategi "*reliving the progressive spirit of the pioneering Muslims,* Rasheed menawarkan konsep *re-imagine Islam as civilizational project that carries a cultural heritage of both progress and reform" (*Dahlan, 2013: 9-10).

Pada dasarnya penjelasan mengenai konteks varian Islam tersebut mengisyaratkan terkait landasan perangkat teoritiknya. Namun untuk menjelaskan perangkat teoritik dan metodologi varian Islam ini, sebaiknya dicermati kedudukan pemikir progresif Muslim dalam tren pemikiran Muslim kontemporer. Di dunia Islam saat ini paling tidak ditemukan enam varian Islam yang menjadi tren, yaitu:

1. Pemikiran Islam yang menekankan pada pengembangan dan penafsiran oleh para ulama terdahulu mengenai aspek-aspek hukum.
2. Pemikiran Islam yang fokus pada ide-ide dalam aspek etika Islam.
3. Pemikiran Islam yang lebih perhatian utamanya pada aspek Islam dan politik serta pendirian negara Islam sebagai tujuan.
4. Pemikiran cenderung melegitimasi *violence* terhadap para individu atau kelompok yang berseberangan dengan mereka.
5. Pemikiran berpendirian beragama terkait dengan masalah individual.
6. Pemikiran untuk melakukan reinterpretasi ajaran agama untuk memenuhi terhadap tuntutan kehidupan kontemporer. Kategori terakhir inilah sebagai kedudukan muslim progresif (Saeed, 2006: 14-15).

Klasifikasi yang beragam tersebut hampir sama dengan pengelompokan mengenai tren pemikiran Islam kontemporer di antaranya: *"Scholastic Traditionalism," "Salafi Literalism," "Salafi Reformism", "Political Literalist Salafism", "Liberal or Rational Reformism", "Sufism".* Kedudukan varian progresif sebagai kelompok "*Liberal or Rational Reformism"* (Ramadan, 2004: 4-8).

Lebih lanjut dinyatakan terdapat enam karakteristik dari para sarjana pendukung sebagai Muslim progresif, di antaranya:

1. Para pemikir muslim yang berpendirian bahwa beberapa aspek Islam, terutama fikih membutuhkan pembaruan untuk dapat beradaptasi dengan tuntutan kebutuhan umat Islam masa kini.
2. Para sarjana muslim yang mendukung pentingnya pemikiran yang segar dan kerangka pemikiran baru dalam menjawab isu-isu kemanusiaan dewasa ini.
3. Sebagian dari sarjana muslim yang secara kreatif dapat mengintegrasikan dan mendialogkan warisan intelektual Islam dengan khazanah modern.
4. Para pemikiran muslim sangat percaya tantangan dan tuntutan kehidupan kontemporer dalam berbagai bidangnya dapat dijawab oleh Islam.
5. Kaum intelektual Islam yang berfikir independen dalam mengembangkan wacana pemikiran Islam tanpa merasa terikat dengan mazhab pemikiran tertentu.
6. Sarjana muslim yang begitu konsen dengan pengembangan distinctive values, share values dan mensintesiskannya secara kreatif untuk menyantuni isu-isu kemanusiaan baik level lokal, nasional maupun internasional.

Parameter yang mempunyai sisi persamaan dengan tolak ukur di atas, yaitu sepuluh kriteria yang sifatnya teknis gerakan untuk mengetahui perbedaan antara Muslim progresif dengan lainnya. Karakteristik dari Muslim progresif di antaranya:

1. Mereka menunjukkan kenyamanan *(comfort)* ketika khazanah fikih dan distinctive values Islam ditafsirkan ulang dan diterapkan kembali;

2. Mereka percaya bahwa *gender equality* dan *gender justice* penting diakomodasi dalam Islam;
3. Mereka berpendirian bahwa secara inheren setiap agama mempunyai kesamaan prinsip dasar secara konstitusional perlu diberikan perlindungan;
4. Mereka berkeyakinan bahwa seluruh mempunyai harkat dan martabat setara;
5. Mereka percaya bahwa nilai-nilai artistik merupakan nilai yang melekat pada khazanah dan warisan Islam dalam berbagai bidang;
6. Mereka menganut prinsip adanya kebebasan mengemukakan pendapat, berkeyakinan dan bebas menjadi anggota sebuah organisasi;
7. Mereka menganut ajaran welas asih pada semua ciptaan Allah Swt;
8. Mereka sangat kokoh berpendirian perlunya menghargai hak "orang lain";
9. Mereka memilih sikap toleran dan damai mengemukakan meresponnya terhadap persoalan masyarakatnya;
10. Mereka antusias apresiatif ketika membincangkan berbagai masalah terkait peran agama dalam tataran publik (Safi, 2003: 10).

Dari berbagai tolak ukur yang dijabarkan di atas dengan tegas memperlihatkan bahwa Muslim progresif sangat konsen dengan *distinctive values* Islam untuk diartikulasikan dan ditransformasikan untuk menjawab isu-isu kontemporer. Selain itu menerapkan proses berfikir secara sistematis dan terstruktur untuk mendapatkan solusinya. Itulah sebabnya Abdullah Saeed menyebutnya dengan istilah "*progressive ijtihadist".* Cara pandang ini melampaui sikap apologetik yang didengungkan oleh kalangan konservatif, modernis dan komunitas neo-modernis sekalipuan.

Berbagai nilai distinctif, seperti kemanusiaan, keutamaan, perdamaian dan lain-lain merupakan *distinctive values* Islam yang fondasional dan menjadi dasar pijak utama dalam pengembangan yurisprudensi Islam. Oleh karena itu, seluruh ketetapan

yurisprudensi Islam terdahulu yang bersifat tradisional, termasuk yang tidak mengakomodir bagi keadilan, kebaikan dan keindahan di bidang hukum keluarga dan lapangan lain dalam kehidupan manusia, harus ditinggalkan dan selanjutnya digunakan metode *ijtihadis progresif*. Dengan cara ini, Islam dan hukum Syari'ah dapat hidup dan bertahan di panggung dunia, serta dapat memberikan jawaban terhadap persoalan kotemporer dewasa ini baik pada level global atau nasional**.** Dengan kata lain, yang ditawarkan oleh Islam varian progresif yaitu:

> **"***is not so much an epistemological rupture from what has come before as a fine-tuning, a polishing, a grooming, an editing, a re-emphasizing of this and a correction of that".*

Berpijak pada penjelasan tersebut, *ijtihadis progresif* jelas merupakan kerangka Islam progresif. Kerangka seperti itu tidak bermaksud untuk menciptakan agama atau doktrin baru. Akan tetapi mencoba untuk menafsirkan kembali landasan keagamaan tradisional untuk beradaptasi dengan kehidupan modern ini dan khususnya untuk memberikan jawaban berbagai persoalan kemanusiaan yang dihadapi Muslim kontemporer.

Solusi Persoalan Kemanusiaan Kontemporer

Dalam praktekknya, gagasan Islam progresif dapat dicermati pada isu-isu mendasar, seperti penerapan fikih, Islam dan sistem demokrasi, kedudukan kaum hawa, interfaith relation**,** Islam dan HAM, kedudukan kelompok minoritas. Pemikiran Islam progresif mengenai berbagai persoalan kemanusiaan saat ini berseberangan dengan varian pemikiran lainnya sebagaimana telah dijelaskan di muka. Atas dasar itu, posisi dan keberadaan Islam varian progresif ini adalah untuk memformulasikan kembali sebuah tawaran pemikiran alternatif yang solutif dalam rangka menciptakan suatu bangunan masyarakat yang anggun, menjaga mengawal nilai humanis yang penuh perdamaian dan kedamaian yang merata serta mewujudkan kebaikan untuk seluruh anggota masyarakat (Ilyas, 2018: 9). Oleh karena itu, ekspresi Islam seperti ini dinilai dapat memenuhi kebutuhan masyarakat dewasa ini. Berdasarkan hal

tersebut, dalam pemikiran varian progresif, semua manusia dan bangsa berkedudukan setara, hak-hak setiap kelompok baik mayoritas maupun minoritas dihormati dan mempunyai kedudukan yang setara dan adil.

Berangkat dari kerangka pemikiran, metodologi dan berbagai contoh sebagai implementasi Islam tersebut. Terdapat prinsip dasar pemikiran bahwa pembaruan pemikiran Islam di dunia Islam mencakup daya cakup yang begitu luas, seperti dimensi pemikiran dan keilmuan Islam, dalam bidang keluarga, aspek politik, hubungan agama dan negara, hak konstitusional setiap rakyat, pengembangan budaya, kesetaraan gender, HAM dan lain-lain sebagainya.

Bertitik tolak dari penjelasan di atas, Islam progresif hadir untuk memformulasikan seperangkat Islam yang dapat dijadikan acuan dasar untuk mewujudkan masyarakat adil yang humanis dalam arti luas, menghormati harkat dan martabat manusia dengan penuh kasih serta menciptakan kedamaian untuk semua orang. Oleh karena itu, Islam progresif merupakan upaya reinterpretasi Islam yang dapat menyediakan jawaban bagi tatanan masyarakat kontemporer.

Implikasi dari seluruh penjabaran pemikiran tersebut yaitu membawa nilai-nilai fundamental Islam dalam kehidupan dan tatanan masyarakat modern yang setara, adil dan tanpa diskriminasi. Demikian pula dalam kajian hukum keluarga, khususnya dari perspektif Islam progresif, tidak ada diskriminasi dalam relasi gender dalam keluarga yang adil dan setara.

Dalam rangka mengembangkan wacana dan cara pandang yang visioner dalam konteks kehidupan manusia dan bangsa yang bersifat empiris, urgen untuk dilakukan dekonstruksi dan rekonstruksi secara kritis di dunia Islam, khususnya di Indonesia. Dengan begitu, berbagai persoalan kemanusiaan yang fundamental dan umumnya kebangsaan secara komprehensif, Islam perlu diorientasikan. Untuk dapat secara langsung menyelesaikan masalah-masalah tersebut. Melalui pelaksanaan terhadap semua langkah ini, tujuannya adalah mencoba untuk mempelajari struktur sosial, mengeskplorasi sistem sosial yang ada dan memahami tingkat

partisipasi sistem tersebut terhadap menyebabkan ketidakadilan sosial yang merupakan masalah yang dihadapi negara ini.

Solusi Persoalan Keindonesiaan Kontemporer

Contoh persoalan keindonesiaan sekarang ini, seperti ikatan kebangsaan yang melemah yakni berkaitan dengan eksklusivitas keagamaan yang kontra multikulturalisme yang semakin kuat. Namun di sisi lain persoalan tersebut melemahkan semangat multikulturalitas untuk melekatkan ikatan bangsa Indonesia. Pada saat yang sama, kondisi bangsa Indonesia di era Orde Baru meminjam terma Samir Khalil dan cenderung memaksaan dan menyeragamkan semua sisi kehidupan yang dikenal dengan istilah "identitas nasional". Implikasinya menyebabkan lemahnya legitimasi dan ikatan kebangsaan Indonesia (Sanaky, 2005: 396).

Demikian pula, realitas sosial yang sangat beragam dan tidak memiliki awareness dalam penataan sistem demokrasi telah memunculkan konflik yang meluas baik etnis maupun agama tidak dapat dihindari dalam memperebutkan akses dalam bidang politik dan ekonomi. Dalam hubungan ini dibutuhkan peran dan gerakan masyarakat sipil atau civil society movement yang kuat untuk memainkan perannya mendorong Negara agar sistem demokrasi dan sistem Negara yang ada berjalan baik. Kesatuan model kehidupan berbangsa dengan menerapkan pola penyeragaman di Indonesia terutama di era Orde Baru merupakan bagian penting dari perkembangan pemikiran dan metodologi Islam untuk mendorong agar terjadi dinamika dan perkembangan kehidupan sosial umat Islam.

Namun faktor kemiskinan struktural dan krisis lainnya bukan merupakan satu-satunya faktor menyebabkan berkembangnya eksklusivisme beragama. Akan tetapi aspek pengaplikasian agama yang seringkali mengabaikan dimensi sosial budaya dan tingkat perkembangan kehidupan masyarakat saat ini. Munculnya sikap eksklusivisme beragama masyarakat sama sekali menolak tradisi lokal dan perkembangan modernitas, serta kurang memiliki kemampuan dan strategi untuk mengadaptasi doktrin agama dan dinamika historis dan latar belakang sosial yang

berimplikasi memunculkan cara pandang eksklusif ekstrim terhadap agama (Muzadi, 2000).

Terdapat fakta yang tidak dapat disangkal bahwa Indonesia ini merupakan bangsa yang majemuk dalam berbagai seginya. Oleh karena itu, bangsa Indonesia ini dapat dinamakan sebagai masyarakat multikultural. Dengan melemahnya ikatan kebangsaan saat ini, kesadaran akan realitas 'multikultural' ini erat kaitannya perlunya mereformulasikan multikulturalitas tersebut dan menjadikannya sebagai *"intregrating force"* bisa menyatukan berbagai keanekaragaman yang dimiliki bangsa Indonesia sebagai bangsa yang penuh kemajemukan di masa depan.

Dari segi sejarah, sejak berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia telah terjadi pemahaman tentang multikulturalisme dan telah digunakan oleh para *founding fathers* Indonesia untuk "merancang kebudayaan bangsa Indonesia". Dengan cara inilah, bagi masyarakat Indonesia saat ini, konsep multikulturalisme seolah-olah menjadi konsep yang baru sama sekali. Fenomena ini terjadi dikarenakan pemahaman dan internalisasi akan multikulturalisme yang telah ditanamkan oleh *founding fathers* negara ini belum terwujud dan terimplementasi di era Orde Baru. Selain itu, sebagaimana diketahui bahwa orientasi dan sistem politik pada masa Orde Baru ditekankan untuk persatuan, stabilitas nasional. Implikasinya adalah timbulnya konsep budaya tunggal dengan memberlakukan model yang bercirikan persatuan dalam semua aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

Akibat dari itu semua, hingga kini masyarakat Indonesia memiliki horizon yang kurang akomodatif terhadap multikulturalitas. Artinya, saat ini menimbulkan berbagai persoalan terkait multikulturalisme, persatuan dan kesatuan bangsa di Indonesia masa kini dan masa depan. Untuk itu, penggalian kembali (reinventing) turas Islam untuk menemukan kembali *distinctive values* dan *share values* Islam untuk dijadikan fondasi Indonesia menyongsong masa depan suatu hal yang sangat mendesak. Oleh karena itu, sangat dibutuhkan berbagai strategi untuk mengatasi berbagai persoalan bangsa Indonesia. Inilah fokus dari Islam progresif.

Pembacaan Turas untuk Peradaban Ilmu Masa Depan

Kehadiran Islam Progresif dalam wacana kelimuan Islam dan sebagai varian pemikiran Islam kontemporer yang ditawarkan oleh tokoh utamanya Abdullah Saeed berangkat dari kegelisahan akademik yang begitu mendalam. Persoalannya adalah mengapa umat Islam yang memiliki turas (khazanah intelektualnya) begitu tetapi kontribusinya dalam pembangunan peradaban dirasakan kurang memberikan sumbangan yang cukup konstruktif.

Dalam pandangan tokoh ini, keberadaan pemikiran Islam progresif sangat dibutuhkan untuk menyantuni persoalan-persoalan kemanusiaan era kontemporer dalam tiga level, yaitu pada (1) tingkat lokal seperti pelestarian dan pengembangan tradisi masyarakat (*local wisdom*) yang dimiliki oleh berbagai etnis, dan lain-lain, (2) pada level nasional seperti perlunya memberikan kontribusi penting untuk memperkuat sistem Negara bangsa, konstitusi, sistem demokrasi, penegakan hukum, dan lain-lain, (3) pada level internasional/global seperti memberikan kontribusi terhadap berbagai dokumen kemanusiaan PBB dan lainnya, seperti Hak Asasi Manusia, Gender, Climate Change, SDGS, perlindungan kaum minoritas, dan lain-lain.

Dalam pandangan Islam varian ini, umat Islam dapat memberikan kontribusinya dalam menyantuni tiga level persoalan kemanusiaan kontemporer di atas dengan melakukan langkah pembacaan kembali (*ihya*) *turas* yang dimiliki umat Islam dengan mendialogkannya secara akademis dan kritis dengan berbagai peradaban ilmu (*hadarah al-ilm*) yang berkembang dewasa ini. Atas dasar itulah, untuk pembacaan turas secara kreatif dan agar kontributif dibutuhkan perangkat teoritik keilmuan yang terbuka terhadap sumber-sumber perangkat teoritik peradaban ilmu (*hadarah al-ilm*) kontemporer, seperti *social sciences*, *humanities sciences*, baik itu bersifat *intra-doctrinal reform* maupun *extra-doctrinal reform* dengan segala derivasinya.

Dalam konteks tawaran perangkat teoritik keilmuan Islam Progresif ini, implikasinya adalah bahwa model, cara pembacaan

turas Islam, upaya mentransformasikannya dan mengkontekstualisasikannya dalam kehidupan sekarang ini dengan mengambil post monodisiplin yaitu model multidisiplin, interdisipliner, transdisipliner (Abubakar, 2016: 335-376, Abdullah, 2019: 196, Abdullah, 2021: 135-145) atau bahkan cross-disipliner. Oleh karena itu, wawasan keilmuan dalam pembacaan turas tersebut perlu memanfaatkan beragam keilmuan, seperti sains, teknologi, sosial science, humanities dan lainnya.

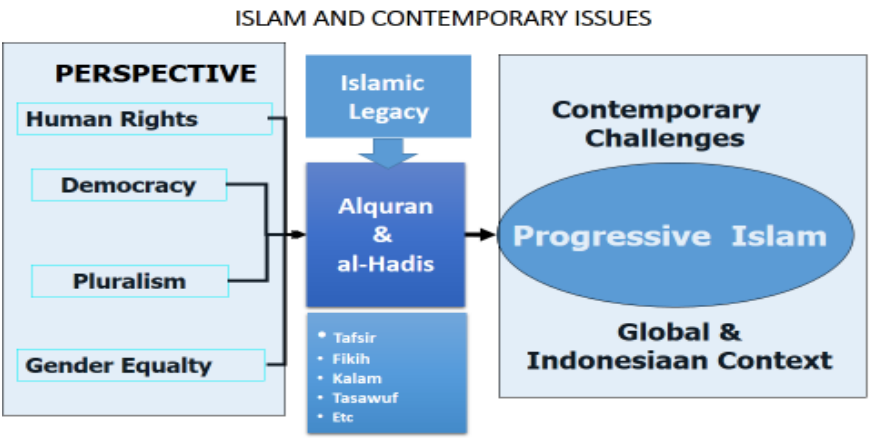
Fenomena yang muncul kemudian adalah bahwa relasi dan dialog pemikiran kelimuan Islam dengan keilmuan lainnya cenderung vis- vis dan menegasikan serta konflik. Bahkan yang terjadi sekarang lebih didominasi oleh divergensi daripada konvergensi. Dalam konteks keindonesiaan, nilai-nilai Islam cenderung diperhadapkan atau justru dipertentangkan dengan nilai lokalitas keindonesiaaan, seperti kebinekaan. Dalam kaitan ini, masih jarang ditemukan wacana keislaman yang beruapaya untuk melakukan sintesis kreatif kritis dan mendamaikan antara nilai-nilai keislaman dan nilai-nilai keindonesiaan. Salah satu faktor penyebabnya adalah karena sifat keilmuan Islam yang dikembangkan dominan labih bercorak *sentripetal (hadarat nas)*, bergerak masuk ke dalam menuju poros-axis, poros tengah, poros teks, tetapi bukan sebaliknya yaitu *sentrifugal (hadarat al-ilm)*, bergerak ke luar, meluas, melebar, terbuka melalui penelitian akurat dari poros axis (Ichwan, 2106: 91, Hanafi, 2000: 128, Abdullah, 2019: 188).

Sepanjang respons kaum muslimin terhadap perkembangan dan dinamika kontemporer dengan bersikap retrospektif, nostalgik, dan backward projection, maka basis dan perangkat teoritik kelimuannya menjadi selalu menggantung pada idealisasi sejarah masa lalu (*backward projection*) yang tersedia. Ditambah lagi fenomena umum bahwa para sarjana muslim di era modern tidak begitu tertarik membicarakan teologi, filsafat, pandangan hidup. Implikasinya, kerangka dan perangka teoritik epistemologi tersebut memproduksi pemikiran keislaman yang statis, tanpa orientasi dan visi peradaban ke depan. Usaha untuk mereformasi nalar keislaman dalam kultur Islam belakangan ini tersempitkan oleh wacana dan

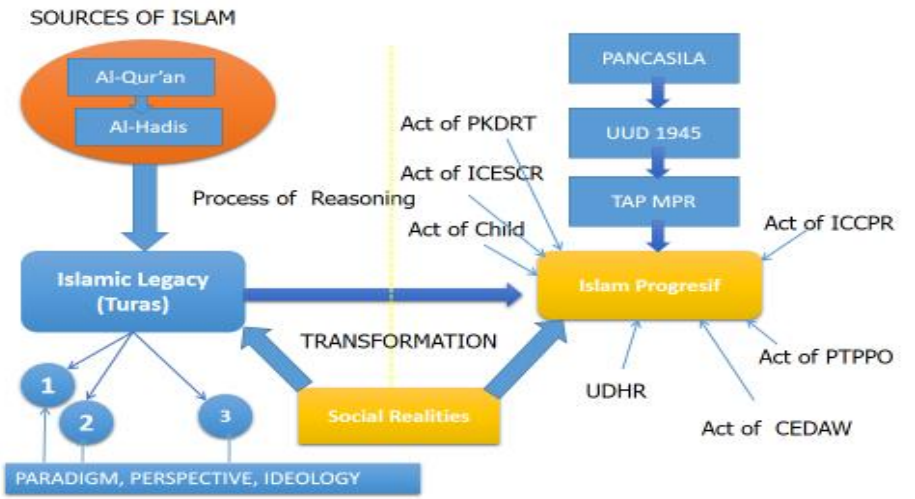
proyek islamisasi ilmu dan melewatkan perdebatan kritis aspek metodologis keilmuan dalam perspektif dan tataran perangkat teoritik filsafat pengetahuan Islam dalam ranah peradaban global (Rahman, 1982: 153, Guessoum, 2011: 116-131, Mestiry, 2014: 19-20, Abdullah, 2019: 189).

Agar mudah dipahami gagasan pengembangan peradaban ilmu yang diuraikan di atas, dapat dibaca melalui dua bagan di bawah ini.

Bagan 1. Proses Kerja Perangkat Teoritik Islam Progresif dalam Merespons Isu-Isu Kemanusiaan Kontemporer.



Bagan 2. Proses Kerja dan Penerapan Perangkat Teoritik Islam Progresif di Indonesia



Penutup

Pembahasan dan diskusi tentang Islam Progresif menjelaskan bahwa pemikiran Islam varian ini lahir untuk mengokohkan prinsip dasar Islam yang dapat menjadi pedoman dasar pemikiran Islam dalam dinamika dan tuntutan kemanusiaan di era modern ini. Di samping itu, juga memberikan solusi terhadap dinamika tersebut berangkat dari pembacaan ulang atas khazanah (warisan-tradisi) Islam itu sendiri.

Pemikiran Islam progresif berpijak pada konsep dasar dengan mengedepankan konsep "*contextual based ijtihad* (*progressive ijtihadist*)" berdasarkan *distinctive values* fundamental. Berbagai *distinctive values* dimaksud adalah mencakup berbagai nilai kesejagatan yang sangat dibutuhkan dalam menuntun hidup manusia dan dalam rangka menjawab masalah-masalah kemanusiaan era modern ini, seperti demokrasi, HAM, gender, *climate change*, dan lain-lain.

Konsepsi Islam progresif tersebut bermaksud untuk menawarkan dan mengembangkan interpretasi Islam yang menghormati dan memuliakan nilai-nilai kemanusiaan. Dengan adanya kerangka berpikir tersebut dapat digunakan sebagai langkah awal diversifikasi dan pengembangan keilmuan dalam Islam yang

sifatnya transdisipliner. Gagasan Islam demikian ini dapat merumuskan seperangkat keilmuan dalam Islam yang dapat menjawab dan solusi atas berbagai masalah kontemporer dalam berbagai level dan beragam dimensi.

REFERENSI

Abdullah, M. Amin, 2019. *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Abdullah, M. Amin, 2021. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka PT. Litera Cahaya Bangsa.

Abubakar, Al Yasa'. 2016. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenadamedia Group.

AF, Ahmad Gaus, 2007. *Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam Indonesia)*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi Nomor Edisi 22, September.

Alwani, Taha Jabir, al-, 1993. *Ijtihad.* Herdon, Virginia: III T.

Basy, Hasan Mustafa, al-. 1997. *Huquq al-Insan baina al-Falsafah wa al Adyan*, Libya: Jami'iyah al- Da'wah al-Islamiyah al-Alamiyah.

Choir, Tholhatul dan Ahwan Fanani (ed.), 2009. " *Islam Progresif dan Ijtihadi Progresif dalam Pandangan Abdullah Saeed*" dalam *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dahlan, Moh, 2013. *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*, Yoyakarta: Kaukaba Dipantara.

Esack, Farid, 1997. *Qur'an, Liberation 8 Pluralism,* Oxford: Oneworld.

Fadhl, Khaleed Abou, el-.2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women,* Oxford: One world.

Guessoum, Nidhal, 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. New York: Springer.

Hallaq, Wael B, 1984. *Was the Gate of ljtihad Closed?* dalam *International Journal of Middle East Studies.*

Hallaq, Wael B,1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al- fikih.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hasan Hanafi, 2000. *Oksidentalisme,* terj. Najib Bukhari, Jakarta: Paramadina.

Hoebink, Michel, 1994. *Two Half of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad.* Amsterdam: Middle East Research Associates.

Ichwan, Muh. Nur, 2016. "MUI, Gerakan Islamis dan Umat Mengambang", *Maarif*, Vol. 11, No. 2- Desember 2016.

Ilyas, Hamim, 2018. *Fikih Akbar Peinsip-Prinsip teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin.* Ciputat Tangerang Selatan: Pustala Alvabet.

Jabiri, Muhammad 'Abid, al-. 1989. *Takwin a1-'Aq1 a1- 'Arabi,* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al- 'Arabiyah.

Jackson, Sherman A, 1996. *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi.* Leiden: E. J. Brill.

Kimball, Charles, 2008. *When Reigion Becomes Evil*, United States: Harper Collins Publishers Inc.

Mestiry, Muhammad, al-, 2014. *Jadal al-Ta'sil wa al-Mu'asarah fi al-Fikr al-Islami,* Tunisia: Mansyurat Karim al-Syarif.

Mintarja, Endang, 2003. *HAM dalam Perspektif Agama dan Filsafat*, dalam *Tanwir Jurnal Pemikiran Agama & Peradaban*, Edisi ke-3, Vol. 1, Nomor 3, September 2003, Jakarta: PSAP Muhammadiyah.

Misrawi, Zuhairi dan Novriantoni, 2004. *Doktrin Islam Progresif: Mamahami Islam sebagai Agama Rahmat,* Jakarta: LSIP.

Mu'ammar, M. Arfan, 2001. *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam Arfan Mu'ammar, Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IrCiSod.

Muchlisin, Annas Rolli, 2016. "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed", dalam *Maghza,* Vol. 1, No. 1, 2016.

Mudzhar, M. Atho',1998. *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi,* Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Muzadi, Hasyim. 2000. *Kompas*, 3 September 2000.

Nasir, Jamal J.A,2009. *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation Third Edition of the Revised and Updated Work,* Leiden & Boston: Brill.

Nurlaelawati, Euis, 2010. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts.* Amsterdam: ICAS / Amsterdam University Press.

Nurmila, Nina, 2009. *Women, Islam and Everyday Life Renegotiating Polygamy in Indonesia,* London & New York: Routledge.

Otto, Jan Michiel (ed), 2010. *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present,* Leiden: Leiden University Press.

Qodir, Zuly dkk (ed.),2007. *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda.* Yogyakarta: Lesfi-JIMM.

Rachman, Budhy Munawar, 2010. *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia.* Jakarta: LSAF dan Paramadina.

Rahman, Fazlur, 1982. *Islam and Modernity: transformation of Intellectual Traditon.* Chicago: the University of Chicago Press.

Ramadan, Tariq, 2004. *Western Muslims and the Future of Islam. New* York: Oxford University Press.

Ridwan, MK, 2016. "Metodologi Penafsiran Kontekstual: Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed" dalam *Millati,* Jurnal of Islamic Studies and Humanities, Vol.1 No.1 Tahun 2016, hlm.5

Saeed, Abdullah, 2006. *Islamic Thought: An Introduction.* London and New York: Routledge.

Saeed, Abdullah, 2016. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century A Contextualist Approach*, alih bahasa Ervan Mutawab, *Alquran Abad 21 Tafsir Kontekstual.* Bandung: Mizan Pustaka.

Safi, Omid (ed.), 2003. *Introduction*, dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralisin,* Oxford: Oneworld.

Safi, Omid (ed.), 2006. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism,* Oxford: One World.

Safi, Omid, 2003. "What is Progressive Islam?", dalam *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Newsletter,* Nomor.13, Desember.

Sanaky, Hujair AH, 2005. *Pendidikan Multikulturalisme dan Budaya Bangsa*", dalam *UNISIA* Jurnal Ilmu- Ilmu Sosial, edisi Agama dan Teologi Populis Transformatif, Oktober-Desember.

Tasmuji, 2011. "Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia", dalam *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Volume 1, Nomor 1,Tahun 2011, hlm.71.

Yusdani, 2015. *Fiqh Politik Muslim Progresif,* Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.

Yusdani, 2015. M*enuju Fiqh Keluarga Progresif,* Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.

Tradisi, Modernitas dan Keterbukaan Epistemologis (*Epistemological Openness*) Dalam Wacana Islam Progresif

Menimbang Pemikiran Ebrahim Moosa

Supriyanto Abdi

Pendahuluan

Tulisan ini akan mendiskusikan gagasan keterbukaan epistemologis (*epistemological openness*) yang dikembangkan dalam pemikiran Islam progresif, khususnya oleh salah satu pemikir utamanya, yakni Ebrahim Moosa. Tulisan ini diawali dengan penjelasan singkat tentang sejumlah karakteristik dan orientasi dasar tren pemikiran Islam progresif, khususnya terkait kerangka dan orientasi epistemologisnya. Selanjutnya, tulisan ini berusaha mendedah gagasan-gagasan segar dan kritis Ebrahim Moosa, salah satu pemikir paling berpengaruh dalam tren pemikiran Islam progresif dewasa ini. Secara khusus, tulisan ini mencoba memotret pemikiran Moosa terkait pendekatannya terhadap tradisi, modernitas dan tawarannya tentang keterbukan dan kelenturan epistemologis. Argumen utama tulisan ini adalah bahwa di tengah menguatnya tuntutan untuk membangun tatanan dunia (baik dari segi ekonomi, politik, budaya maupun sistem pengetahuan) yang lebih adil, dialogis dan kontributif pada pemecahan masalah-masalah kemanusiaan global, keterbukaan epistemologis yang ditawarkan pemikir Muslim progresif seperti Ebrahim Moosa patut dipertimbangkan menjadi basis alternatif bagi revitalisasi karakter dan visi peradaban Islam yang inklusif, kosmopolitan dan dialogis namun tetap kritis terhadap segala bentuk hegemoni, ketimpangan dan ketidakadilan.

Karakteritik dan orientasi dasar Islam Progresif

Islam Progresif adalah istilah umum yang mencakup pendekatan terhadap tradisi Islam dan modernitas yang berkarakter 'progresif' atau 'kritis'. Pendukung utama pemikiran Muslim kontemporer ini adalah para intelektual publik baik yang muncul dalam konteks Muslim mayoritas seperti Hassan Hanafi (Mesir), Nurcholish Majid dan Abdurrahman Wahid (Indonesia), Ziba Mir Hosseini dan Mohsen Kadivar (Iran), Muhammad Abed Al-Jabiri (Maroko), Hashim Kamali (Afghanistan/Malaysia), Muhammad Khalid Masud (Pakistan), Ali Ashghar Engineer (India), Sa'diyya Shaikh dan Farid Esack (Afrika Selatan) dan Enes Karic (Bosnia) maupun dalam konteks Muslim minoritas di Barat seperti Jasmine Zine (Kanada), Abdullah Saeed (Australia), Kecia Ali, Abdulaziz Sachedina, Abdullahi An-Naim, Khaled Abou El-Fadl dan Ebrahim Moosa (Amerika Serikat), untuk menyebutkan beberapa nama yang menonjol.

Dalam hal pandangan dunianya secara keseluruhan, Islam Progresif dicirikan terutama oleh komitmen dan kesetiaannya pada cita-cita, nilai, praktik, dan tujuan tertentu yang diekspresikan dalam banyak cara dan diwujudkan dalam sejumlah tema yang berbeda. Tema-tema ini terutama menyangkut isu-isu yang berkaitan sikap kritis Muslim progresif terkait: (1) kekuatan ekonomi, politik, sosial, dan budaya yang hegemonik negara-negara di belahan bumi bagian utara (*Global North*), (2) interpretasi yang patriarkis, eksklusif, dan kaku dalam khazanah tradisi mereka sendiri: tradisi Islam, dan (3) nilai-nilai yang mendasari modernitas Pencerahan maupun bentuk-bentuk pemikiran postmodern yang radikal. Sikap kritis para pemikir Muslim progresif secara bersamaan menantang ini semua (wacana hegemonik Islam neotradisional dan puritan tentang banyak masalah (termasuk perdebatan tentang modernitas, hak asasi manusia (HAM), kesetaraan dan keadilan gender, demokrasi, serta tempat dan peran agama dalam masyarakat dan politik) dan konseptualisasi dan interpretasi yang bersifat Barat-sentris yang tertanam kuat dalam nilai-nilai, pandangan dunia, dan asumsi yang menopang Pencerahan (Duderija, 2011; 2013; 2017: 5).

Pemikiran Islam Progresif juga dicirikan oleh kecenderungan untuk menolak dikotomi yang umum digunakan seperti tradisi vs. modernitas, sekularisme vs. agama, atau Barat vs. Islam (Duderija, 2011; 2013; 2017). Sebaliknya, para pemikir Muslim progresif terlibat dalam pendekatan multi-arah (*multiheaded approach*) berdasarkan kritik simultan terhadap banyak komunitas dan wacana di mana mereka berada. Pada tingkat yang paling luas, sikap kritis-progresif mendoromg mereka untuk menantang, menolak, dan berusaha menggulingkan struktur ketidakadilan apapun asal-usul ideasional dan historisnya (Safi, 2003). Menurut Omid Safi, salah satu tokoh gerakan pemikiran ini, para pemikir Muslim progresif menawarkan pendekatan multi-kritik (*multiple critique*) dalam melihat berbagai persolan. Dengan pendekatan multi-kritik ini mereka di satu sisi mengkritik umat Islam sendiri dan di sisi lain mengkritik Barat. Dalam pandangan Safi, misalnya, ketidakadilan mungkin terjadi atas nama Islam, namun di sisi lain hegemoni Barat juga ikut melanggengkannya; keduanya karena itu harus dibongkar dan diperbaiki (Safi, 2003: 4).

Kecenderungan multi-kritik yang ditunjukkan para pemikira Muslim progresif ini pada dasarnya berangkat dari pandangan hidup (*weltanschauung*) dan kosmologi gerakan pemikiran ini yang khas. Pandangan dan kosmologi Islam Progresif ini dibangun atas komitmen terhadap keadilan sosial dan gender dan keyakinan akan martabat yang melekat pada setiap manusia sebagai cipataan Tuhan; bahwa setiap manusia muslim maupun nonmuslim, laki-laki maupun perempuan, kaya dan miskin, dan seterusnya memiliki nilai yang sama. Dengan kata lain, etika kenabian yang diwujudkan dalam solidaritas dengan semua masyarakat terpinggirkan dan tertindas seperti yang dicontohkan dalam apa yang bisa disebut teologi pembebasan Islam adalah karakteristik penting lain yang mendasari kosmologi Muslim progresif (Duderija, 2017: 5).

Ciri penting lain dari pemikiran Muslim progresif yang membedakannya dari jenis orientasi pemikiran Muslim lainnya adalah konsep dan pandangan mereka tentang tradisi dan peradaban Islam. Para pemikir Muslim progresif sangat menekankan aspek keragaman, etis dan dinamis dari tradisi Islam yang diwariskan dan

menolak reduksionisme dan interpretasi eksklusif yang didasarkan pada kecenderungan patriarkis, misoginis, dan fanatisme agama. Pandangan yang inklusif tentang peradaban ini, misalnya, dikemukakan oleh Ahmet Karamustafa yang mendefinisikan Islam sebagai "sebuah proyek peradaban yang masih terus berlangsung" (*a civilizational project in progress*) yang dinamis, inklusif dan sekaligus interaktif dengan beragam budaya, nasionalitas dan etnik, dengan tetap mengacu pada warisan historis Nabi Muhammad. Lebih tegas, Karamustafa menggambarkan Islam sebagai

> *a truly global phenomenon adoptable across cultural, national and ethnic divides; both a supracultural construct that is inclusive of and interactive with culture (i.e. inclusively interactive); a treasure trove of civilizational riches serving all humanity; and constantly in progress but having a core set of beliefs and practices that are ultimately linked to the historical legacy of Prophet Muhammad*.

Karakteristik utama lain yang menggambarkan pemikiran Muslim progresif adalah keterbukaan dan kesediaan untuk memasukkan pluralisme epistemologis dan metodologis ke dalam konseptualisasi dan upaya menafsirkan kembali tradisi (*turats)*. Dengan demikian, Muslim progresif terlibat dalam dialog permanen dengan agenda kritis dan progresif dari budaya lain, mengambil inspirasi dari tidak hanya gerakan pembebasan berbasis agama seperti teologi pembebasan Kristen tetapi juga agenda dan gerakan yang tidak berbasis keyakinan atau agama, seperti humanisme sekuler. Seperti digambarkan oleh Duderija (2017: 5), para pemikir Muslim progresif sangat menekankan pentingnya merawat dunia yang pluralis dan multivocal (termasuk dalam hal tradisi keagamaan) di mana hubungan, termasuk hubungan ekonomi dan politik, antara berbagai bangsa, kebudayaan dan peradaban didasarkan pada dinamika kekuasaan yang etis, simetris dan saling memperkaya.

Atas dasar inilah, Duderija (2017) menganggap pemikiran Muslim progresif sebagai penganut progresivisme epistemologis. Pendekatan epistemologis progresif ini berbeda dengan pendekatan non-progresif terhadap tradisi Islam yang didasarkan pada apa yang

bisa disebut sebagai pengungkungan epistemologis (*epistemological arrest*) dan penguncian atau penutupan metodologis (*methodological closure*). Menurut pendekatan ini, keaslian sebuah pemikiran sudah terkunci di masa lalu dan masa lalu terus-menerus memaksakan dirinya ke masa kini dan tidak memberi ruang bagi konstruksi pemikiran yang bermakna, konsekuensial, kreatif, dan inovatif. Dengan demikian, secara epistemologis dan hermeneutis, Islam progresif dicirikan oleh penekanannya pada peran konteks dan sejarah dalam menafsirkan teks-teks Islam dasar tanpa mempertanyakan sifat ontologis Ilahiah sumber-sumber tekstual normatif ini (Duderija, 2017: 6).

Terkait basis dan orientasi epistemologis pemikiran Islam progresif, Ebrahim Moosa barangkali dapat disebut sebagai pemikir Muslim progresif yang paling gencar menyuarakan pentingnya keterbukaan dan kelenturan epistemogis (*epistemological openness and fluidity*). Duderija (2017: 6) menggambarkan Moosa sebagai teoritikus utama di balik pemikiran Muslim progresif, sekaligus peganjur utama salah satu keharusan (*imperative*) gerakan pemikiran ini, yakni keharusan menyikapi tradisi secara kritis atau apa yang disebut dengan *'poiesis imperative'*. Adid Duderija tampaknya tidak berlebihan. Ebrahim Moosa saat ini diakui secara luas sebagai seorang sarjana dan intelektual Muslim kontemporer yang mengkhususkan kajiannya pada pemikiran Muslim klasik dan abad pertengahan, etika/hukum Islam, dan agama dan modernitas. Ia menyelesaikan studi teologi Islam pada awal 1980-an di India, lulus dengan spesialisasi dalam ilmu-ilmu Islam tradisional dari Darul Ulum Nadwatul 'Ulama di Lucknow, India dan memperoleh gelar doktor dari University of Cape Town, di mana ia mengajar sampai akhir 1990-an. Ebrahim Moosa kemudian melanjutkan karir akademik sebagai pakar dan profesor studi Islam di berbagai universitas dan institusi akademik di Amerika Serikat seperti Stanford University, Duke University and terakhir University of Notre Dame, di mana ia menjabat sebagai *Mirza Family Professor of Islamic Thought and Muslim Societies*. Ebrahim Moosa telah banyak menghasilkan karya. yang mendapatkan banyak pengakuan dan pengharagaan akademik bergengsi. Pada 2005, misalnya, Moosa

ditetapkan sebagai Carnegie Scholar, sebuah penghargaan akademik bergensi, dan pada 2006 salah satu bukunya, *Ghazali and the Poetics of Imagination,* dinobatkan sebagai pemenang *the American Academy of Religion's Best First Book in the History of Religions*. Moosa juga didaulat untuk mengedit manuskrip terakhir mendiang Fazlur Rahman berjudul *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism.* Buku terakhirnya adalah *What is a Madrasa?* (University of North Carolina Press, 2015) yang mencoba menyuguhkan satu narasi alternatif tentang madrasah di Asia Selatan yang berbeda dengan banyak stereotip negatif terkait insitutusi ini yang banyak digaungkan dalam media Barat. Dengan pengaruh dan reputasi akademiknya yang diakui luas ini, gagasan-gagasan kritisnya tentang tradisi, modernitas dan keterbukaan epistemologis menjadi menarik dan penting dikaji lebih jauh.

Keterbukaan epistemogis, tradisi dan modernitas

Keterbukaan dan kelenturan epistemologis para pendukung pemikiran muslim progresif secara umum mencerminkan apa yang disebut oleh Moosa sebagai '*poiesis*' yaitu semangat untuk secara kritis dan kreatif memasukkan ilmu sosial berbasis teori-teori humaniora kontemporer yang berasal dari episteme modern (lanjut) untuk tujuan melibatkan dan menafsirkan (kembali) tradisi Islam (Duderija, 2011: 139-136; 2017: 11).

Bagi Moosa, keharusan ini adalah panggilan atau permintaan untuk Muslim kontemporer, dan Muslim progresif pada khususnya, untuk terlibat dalam pemikiran kritis, kreatif, dan imajinatif, *poiesis*, ketika terlibat dengan tradisi Islam (*turats*). Menurut Moosa, dengan melakukan hal itu, Muslim progresif menghidupkan kembali aspek terbaik dari tradisi. Dengan kata lain, Moosa mempertimbangkan keterbukaan epistemologis dan metodologis sebagai simbol yang paling penting dari apa yang dimiliki dan ditawarkan tradisi. Lebih lanjut Moosa (2005: 25-26) menyatakan:

> *Saat mempelajari yang klasik, saya dikejutkan oleh keterbukaan dan kebebasan epistemik yang dengannya banyak pemikir dan penulis terlibat dengan penuh semangat dengan berbagai tradisi pengetahuan. Mereka melakukannya tanpa*

mengizinkan asal pengetahuan menjadi faktor veto yang menentukan. Oleh karena itu, sebagian besar intelektual Muslim awal terbuka untuk semangat pengetahuan, apakah itu berasal dari bahasa Yunani, India, Biblikal, atau tradisi filosofis lainnya.

Dalam semangat yang sama, Moosa mencirikan pemikirannya sendiri sebagai upaya 'dialogis' dalam pengertian Bakhtinian, suatu pengetahuan yang tidak mengenal batas dan tidak dibatasi oleh silsilah intelektual atau budaya/peradaban apa pun (Moosa, 2005: 51). Kelenturan epistemologis dan metodologis Moosa juga dicontohkan dalam pernyataannya bahwa "kebijaksanaan menuntut umat Islam melihat masa lalu mereka sendiri sambil secara bersamaan menjelajahi pengalaman dan sumber pengetahuan dalam budaya dan tradisi lain" (Moosa, 2011: 113). Selain itu, Moosa (dalam Safi, 2007) berulang kali menekankan perlunya Muslim kontemporer untuk terlibat dalam pencarian terus-menerus mencari berbagai pengetahuan yang mengemuka (*emergent knowledges*) yang akan membantu umat Islam kontemporer dalam menemukan solusi kreatif dan kemungkinan baru untuk berbagai masalah yang mereka hadapi. Dalam tulisannya yang lain, Moosa (1999: 28) juga menegaskan pentingnya memikirkan ulang atau merekonstruksi Islam dengan semangat keterbukaan dalam hal transendensi ide, nilai-nilai agama dan padangan dunia (*transcendence of ideas, religious values and worldviews*).

Moosa menggambarkan pendekatannya terhadap tradisi Islam ini sebagai 'tradisionalisme kritis'. Bagi Moosa, pendekatan ini dicirikan oleh tuntutan untuk terlibat dengan tradisi secara kritis, yakni untuk "terus-menerus menyelidiki dan menginterogasi"-nya secara produktif dan konstruktif" (2007: 118). Pada konteks ini, Moosa (2007: 126) menyatakan bahwa para pemikir Muslim progresif yang terlibat dalam interogasi kritis terhadap basis-basis tradisi, yaitu teks, praktik, dan sejarah, pada hakikatnya adalah para penganut tradisionalisme kritis. Lebih jauh Moosa (2007: 241) menggambarkan para sarjana tradisionalis kritis sebagai mereka yang memandang tradisi yuridis sebagai "*work-in-progress*", mereka yang "menyerukan kritik" terhadap pemikir [Muslim] masa lalu", dan

mereka yang “menghistorisasi dan mengadopsi pengetahuan dan pengalaman kontemporer sebagai bagian dari tradisi”. Kaum tradisionalis kritis, bagi Moosa, adalah mereka yang terlibat dalam etika dan hukum baru interpretasi tradisi melalui sebuah "sistensis pengetahuan baru" (*a new knowledge synthesis*) yang diwujudkan dengan keterlibatan dialogis antara ilmu-ilmu agama Islam tradisional dan ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern (Duderija, 2017: 27). Dengan demikian, yang membedakan pendekatan Muslim progresif dari tradisi lain, menurut Moosa, adalah "kepeduliannya terhadap koeksistensi umat Islam dan dimensi transeden dan historis dari tradisi keagamaan” atau "interaksi dinamis antara otoritas transenden dan mediasi sejarah manusia” (Moosa, 2007; 2017). Kata “kritis” dalam “tradisionalisme kritis” menurut Moosa mengandaikan pandangan bahwa sangat penting bagi umat Islam kontemporer untuk terlibat dalam *poiesis,* yakni upaya berpikir yang kritis, kreatif untuk terlibat dengan tradisi (Duderija, 2017:28).

Bagi Moosa, pendekatan kritis terhadap tradisi ini bukanlah sesuatu yang asing atau baru dalam tradisi Islam. Secara khusus, Moosa menganggap Al-Ghazali sebagai bukti dan representasi penting dari corak pendekatan kritis ini dalam tradisi Islam. Dalam bukunya *Ghazali and Poetics of Imagination*, Moosa memberi beberapa argumen mengapa Al-Ghazali relevan dengan pemikiran Muslim kontemporer pada umumnya dan pemikiran Islam progresif pada khususnya. Menurutnya, relevansi kontemporer Ghazali dengan pemikiran Muslim justru terletak dalam keterlibatan kritisnya dengan tradisi, tetapi lebih khusus dalam caranya memodifikasi, menyesuaikan, mengkalibrasi ulang, mengubah, dan menambahkan tradisi intelektual. Seolah ingin menunjukkan penerimaan dan komitmen kuatnya pada pendektan kritis Ghazalian terhadap tradisi ini, Moosa sendiri menggambarkan bukunya tersebut sebagai “percakapan dialogis yang terjadi di lingkungan disiplin ilmu yang heterogen yang mengambil inspirasi dari konteks non-sekuler dan non-Barat serta dari tradisi pengetahuan yang dipahami secara luas sebagai humaniora Barat” (Moosa, 2005: 35).

Dengan demikian, pemikiran Muslim kritis-progresif menghindari apa yang dianggapnya sebagai kesalahan esensialis dan

reduksionis yang menonjol dalam bentuk-bentuk apologetik dan puritan dari tradisi Muslim. Keterlibatan serius dengan tradisi Muslim yang diwarisi yang diimbangi dengan kesediaan untuk menyorotinya secara kritis adalah salah satu ciri penting pemikiran intelektual Muslim kritis-progresif. Salah satu premis mendasar dari pendekatan Muslim progresif terhadap interpretasi tradisi Islam adalah gagasan bahwa sumber tekstual normatif beroperasi pada tingkat epistemologis manusia dan, karenanya, secara *default* tunduk pada proses interpretasi yang dibangun secara manusiawi. Dengan kata lain, pemikiran Muslim progresif menekankan peran manusia dalam proses membaca/memahami sejarah dan teks-teks suci yang pada dasarnya dibangun dan dimediasi secara manusiawi. Kesadaran interpretasi pemikiran Muslim progresif ini menerjemahkan dirinya dalam penekanannya untuk memeriksa dimensi epistemologis dan metodologis yang mendasari dan menentukan validitas dari berbagai model interpretasi yang diwariskan dari keseluruhan ajaran Islam (Duderija, 2011; 2017: 19). Dalam hal ini, Moosa, misalnya, menempatkan penekanan besar pada hermeneutika yang berorientasi pada komunitas kontekstualis dan interpretatif secara komprehensif untuk menangkal merebaknya apa yang ia anggap sebagai 'fundamentalisme teks' di kalangan Muslim kontemporer, yaitu gagasan bahwa teks memiliki kemampuan untuk *memberikan* (*provide*) norma-norma yang dapat diambil begitu saja oleh penerjemah. Sebaliknya, Moosa memajukan pandangan bahwa (komunitas) penerjemahlah yang pada kenyataannya *menimbulkan/melahirkan* (*engender*) norma-norma melalui dialog dengan wahyu (Moosa, 2003: 125-126).

Namun, argumen Moosa tentang perlunya kelenturan epistemologis dan metodologis dan keterbukaan dalam pemikiran Muslim kontemporer tidak dibingkai dalam pandangan yang tidak reflektif dan tidak problematik dari episteme modernitas yang hanya mengutamakan masa kini daripada masa lalu. Sebaliknya, keterbukaan epistemologis dan metodologis memiliki tujuan melayani tertentu. Bagi Moosa, tujuan ini pada akhirnya adalah untuk memajukan tradisi diskursif yang emansipatoris dan manusiawi, yang terhadapnya warisan intelektual Muslim dapat memberikan

kontribusi yang berarti" (Moosa, 2005: 35). Moosa (2003: 117) juga mengamini pendapat filsuf Jerman Jurgen Habermas yang menyatakan bahwa modernitas adalah sebuah *work-in progress* dan karenanya tidak mengherankan jika ditemukan banyak kesalahan dalam pemikiran Pencerahan dan modernitas sebagaimana ditunjukkan oleh para sarjana yang mengusung post-modernisme. Dalam beberapa hal, Moosa setuju bahwa post-modernisme dapat dilihat sebagai tahap korektif serta kelanjutan dari modernitas.

Pada tingkat umum, Moosa (1994: 63–64) juga mendukung versi lunak episteme postmodern ini. Johnston, sebagaimana dikutip Duderija (2017: 13-14) menggambarkan karya-karya Moosa sebagai "karya progresif dalam epistemologi postmodernis". Namun, Moosa juga mempertanyakan proyek dekonstruksionis radikal yang sering dikaitkan dengan versi keras atau kuat postmodernisme (*strong post-modernism*). Misalnya, terkait interogasi kritis dan dekonstruksi tradisi Islam, Moosa (2005: 265; 2011: 113) mempertanyakan imitasi jenis postmodernisme tertentu yang memiliki kecenderungan untuk melakukan dekonstruksi demi dekonstruksi seolah-olah dekonstruksi adalah tujuan akhir.

Pemikiran Moosa terkait pembedaan modernitas-postmodernitas sangat mewakili pemikiran Muslim progresif pada umumnya (Duderija, 2011: 117–139; 2017: 14). Moosa (2003: 117) berpandangan bahwa pemikiran Muslim progresif kontemporer sangat berhutang budi pada kerja keras para pemikir modernis Muslim abad ke-19 dan ke-20 seperti Jamaluddin Al-Afghani, Sir Ahmad Khan, Muhammad Abduh, dan Rashid Ridha, meskipun mereka tetap dianggap memiliki sejumlah kekurangan. Namun demikian, Moosa beranggapan bahwa ada perbedaan penting antara kedua generasi ini terkait bagaimana masing-masing memandang hakikat akal, kebenaran, modernitas, sikap terhadap episteme modern, dan metodologi mereka dalam interpretasi teks-teks normatif. Dalam konteks ini, pemikiran Muslim progresif dinilai lebih condong pada versi lemah pemikiran postmodernis (*weak postmodernism*) sedangkan modernisme Islam lebih banyak

menerima asumsi-asumsi yang mendasari Abad Pencerahan dan tradisi positivistik yang dibangunnya (Duderija, 2017: 25-26).

Terkait modernitas, misalnya, Moosa melihat bahwa sementara pemikir modernis Islam pada abad ke-19 dan ke-20 dan para pendukung kontemporernya dianggap sebagai sekutu alami modernitas yang tidak kritis, sarjana Muslim progresif jauh lebih kritis terhadapnya, sebagian karena jenis modernitas terakhir yang diwarisi sangat berbeda dari yang ditemui oleh yang pertama. Perbedaan signifikan lainnya antara Islam modernis dan pemikiran Muslim progresif dapat ditemukan dalam pendekatan mereka masing-masing terkait episteme modern (Duderija, 2017: 26). Dalam konteks ini, Moosa menganggap kecenderungan kritis dalam pengetahuan modern seperti yang berkembang dalam humaniora belum diterapkan para pemikir Muslim modernis dalam upaya interpretasi kitab suci, sejarah dan masyarakat, pemahaman hukum, dan teologi. Dengan katan lain, menurut Moosa (2003: 119), mereka menolak menundukkan seluruh korpus sejarah pembelajaran keislaman pada pandangan kritis terhadap proses pembuatan ilmu (episteme) modern. Bagi Moosa, mereka masih merasa bahwa epistemologi Muslim pra-modern yang berakar pada teologi dialektika (*'ilm al-kalam*) dan teori hukum (*ushul al-fiqh*) masih cukup kompatibel dengan epistemologi modern, pandangan yang menurutnya problematik.

Moosa juga mengkritik modernisme Islam atas pendekatan eklektiknya terhadap menerapkan kemajuan ilmu pengetahuan pada modernitas (lanjut), khususnya keengganan dan ketakutan untuk menerapkan pengetahuan yang berkaitan dengan studi tentang agama itu sendiri karena dipandang pada akhirnya merongrong atau merusak pengetahuan yang menjadi dasar kanon Islam tradisional. Oleh karena itu, satu perbedaan penting antara pemikiran Muslim progresif dan modernisme Islam (dan tradisionalisme dogmatis) adalah kesiapannya untuk secara kritis dan sistematis menggabungkan wawasan dari episteme modern dan menerapkannya di semua aspek tradisi agama Islam (Duderija, 2011; 2017; 26).

Dalam konteks ini, menurut Moosa, yang paling dibutuhkan saat ini adalah sebuah usaha dan kerja keras untuk menumbuhkan tradisi diskursif progresif yang kuat dan canggih. Pertanyaan-pertanyaan seperti makna Tuhan di dunia pasca-Darwin, makna kitab suci, baik Alquran dan hadis, dan peran mereka dalam pembuatan norma yang didialogkan dengan perubahan sejarah, filsafat, humaniora, dan ilmu-ilmu sosial adalah tugas besar yang menanti para pemikir Muslim kontemporer (Duderija, 2017: xv). Moosa tampaknya cukup setuju dengan apa yang diusulkan jauh sebelumnya oleh pemikir India-Pakistan Muhammad Iqbal dalam menjawab pertanyaan besar yang dihadapi Muslim modern. Mensikapi pilihan dilematis antara tradisi dan modernitas, Iqbal (dalam Sheikh, 1999: 78) menyatakan bahwa:

> *one has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past . . . The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us.*
> *(Seseorang harus memikirkan kembali seluruh sistem Islam tanpa benar-benar meninggalkan masa lalu. Satu-satunya jalan yang terbuka bagi kita adalah mendekati pengetahuan modern dengan sikap hormat tetapi independen dan menghargai ajaran Islam dalam kerangka pengetahuan itu, meskipun kita mungkin diarahkan untuk berbeda dari mereka yang mendahului kita).*

Menuju sistensis kreatif epistemologi dan peradaban

Jika ditelaah lebih dalam, gagasan-gagasan Ebrahim Moosa dan para pemikir Muslim progresif lainnya tentang ketebukaan dan kelenturan epistemologis sesunguhnya membuka ruang yang lebih terbuka dan kondusif bagi upaya yang lebih serius mengembangkan sistensis kreatif dalam konteks epistemologi keilmuan, pemikiran, tradisi dan peradaban Islam. Di satu sisi, Muslim kritis-progresif menantang wacana Orientalis dan kolonialis yang berusaha membenarkan dominasi Barat atas masyarakat Muslim dengan menggambarkan Islam yang abadi, tidak demokratis, sangat otoriter, misoginis, dan tidak mampu berpikir kritis internal. Di sisi lain,

mereka juga berjuang melawan masalah nyata di banyak negara Muslim secara historis, seperti interpretasi diskriminatif tentang relasi gender, kurangnya reformasi hukum dan politik yang sejati, dan kurangnya kebebasan beragama dasar untuk semua. Konteks ini menuntut intelektual-aktivis Muslim progresif membela tradisi Muslim dari wacana hegemonik sekuler sekaligus mempertahankan sikap kritik internal untuk mencapai tujuan politik masyarakat yang lebih adil, bebas, dan egaliter.

Yang juga penting dicatat adalah bahwa Muslim progresif mempertanyakan validitas meta-narasi Barat-sentris arus utama yang, didukung oleh modernitas klasik dan nilai-nilai serta pandangan dunia Zaman Pencerahan, berusaha untuk menguniversalkan lintasan sejarah pengalaman sejarah Barat dan modernitas Barat. Meta-narasi ini mencakup ide-ide seperti nalar universal, sekuler, dan objektif serta kebenaran objektif. Pemikiran Muslim progresif, di sisi lain, menganut apa yang digambarkan oleh ilmuwan politik Benhabib (1992) sebagai bentuk post-modernisme moderat, di mana kebenaran dicari dalam hubungan dialektis antara wahyu dan akal, dan sosio-historis, konteks di mana keduanya tertanam. Pemahaman cendekiawan Muslim progresif tentang modernitas didasarkan pada teori budaya modernitas yang menganggap bahwa modernitas terbentang dalam konteks budaya (atau peradaban) tertentu yang memiliki titik awal berbeda dan mengarah pada modernitas alternatif yang sangat mungkin berbeda (Sajoo 2008). Dalam konteks ini, Esack (2006: 127) menyatakan dengan tegas:

> *Di sini kami [Muslim progresif] tidak hanya mencoba untuk mematahkan monopoli Barat dalam produksi wacana modernitas. Kami juga berusaha untuk merebut kembali wacana modernis tentang feminisme dan keadilan sosial-ekonomi, menyatakannya kembali dalam istilah-isitilah Muslim. Kami secara bersamaan terlibat dalam tugas mengartikulasikan tradisi interpretatif dalam Islam yang mewujudkan nilai-nilai ini, dan menantang gagasan bahwa modernitas jelas merupakan proyek Barat.*

Yang penting dicatat di sini adalah bahwa pandangan inklusif para pemikir Muslim progresif terhadap beragam peradaban dan epistemologi secara sadar diikuti atau diimbangi dengan sikap kritis. Meskipun mereka secara aktif menggali atau belajar dari tradisi Barat dan tradisi lainnya, pada saat yang sama mereka juga menolak tendensi-tendensi imperilistik dalam produksi pengetahuan. Dengan kata lain, para pemikir Muslim progresif berusaha secara sadar untuk mencari keseimbangan dalam sejumlah garis kontinum, termasuk dan terutama kontinuum antara tradisi dan modernitas. Dengan ini, mereka meyakini perlunya belajar tidak hanya dari tradisi Islam klasik dan modern, tetapi juga dari tradisi peradaban dan keagamaan yang lain, terutama yang kritis dan membebaskan, berani menyatakan kebenaran di depan kekuasaan dan melawan kolonialisme pengetahuan.

Menjaga keseimbangan garis kontinum antara tradisi dan modernitas tampaknya menjadi perhatian khusus para pemikir Muslim progresif. Mereka banyak berinteraksi dengan tradisi dan modernitas, tetapi pada saat yang sama juga bersikap kritis terhadap keduanya. Bagi mereka, umat Islam harus tetap mengakar dalam tradisi secara intelektual dan kultural dan pada saat yang sama juga harus berani menyelami dunia modern dan mengambil manfaat dari sumber-sumber daya intelektual dan kultural yang ditawarkannya. Pada saat yang sama, umat Islam juga harus tetap waspada dan kritis terhadap apa yang disebut Omid Safi sebagai "arogansi modernitas" (*the arrogance of modernity*), sebuah pandangan yang menganggap Barat dan kebudayaannya sebagai keniscayaan akhir sejarah, atau tahap akhir di mana manusia mencapai batas perkembangan sosial, ekonomi dan budanyanya (Omid Safi, 2003: 4).

Orientasi utama para pemikir Muslim progresif dengan demikian adalah merangkul dan mempelajari pengetahuan Barat, namun tetap waspada untuk menghindari sikap imitatif dan tidak kritis (Azhar Ibrahim, 2019: 11). Bagi mereka, dunia Islam yang sedang berkembang dituntut untuk terlibat secara lebih kreatif dan kritis dengan Barat, selalu fokus pada bagaimana dan sejauh mana mereka harus belajar dari Barat, dan bagaimana umat Islam juga dapat berkontribusi terhadap kemanusiaan saat ini seperti yang

telah mereka lakukan sebelumnya. Selain itu, selama umat Islam merasa ketakutan bahwa ide-ide Barat akan melemahkan mereka, maka tidak akan pernah ada sikap proaktif dalam menghadapi ide-ide Barat.

Dengan demikian, bagi para pemikir Muslim progresif, tantangan utama saat ini bagi umat Islam bukan lagi tentang memilih antara pengetahuan Barat dan Islam. Umat Islam, seperti semua umat beriman lainnya, saat ini perlu memastikan bahwa pendidikan mampu membangun sikap kritis dan kreatif yang kuat, selalu di garis depan dalam memadukan pengetahuan asal (*endogenous knowledge*) dan pengetahaun luar (*exogenous knowledge*), sesuai dengan kebutuhan kontekstual mereka, seraya berusaha untuk menyumbangkan pengetahuan kepada masyarakat kemanusiaan yang lebih besar (Azhar Ibrahim, 2019: 14). Pada akhirnya, umat Islam seperti komunitas lainnya perlu terinspirasi oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan pengetahuan, yang muncul dari seluruh dunia, tidak hanya dari Barat. Warisan intelektual dan pendidikan lokal dan regional harus dipertimbangkan bersama dengan warisan tradisi Barat, untuk mengurangi keterikatan dan ketergantungan intelektual. Sebagaimana para ilmuwan di Euro-Amerika tidak pernah mengabaikan pemikiran Yunani-Romawi kuno, demikian pula umat Muslim harus menguasai dan menghargai warisan intelektual mereka sendiri, bersama dengan warisan dari peradaban dunia.

Dalam konteks ini, menarik untuk menegaskan kembali pernyataan Ali Mazrui, seorang pemikir Muslim kontemporer dari Afrika, bahwa peradaban adalah dalam pencarian sintesis kreatif antara etika dan pengetahuan, antara agama dan sains, dan antara satu budaya dengan budaya lainnya. Ali Mazrui lebih jauh menegaskan bahwa Islam ada pada masa paling kreatif ketika ia siap mensintesakan antara etika dan pengetahuan, antara agama dan sains dan antara Islam dan budaya-budaya lain. Secara khusus, antara abad ke-9 dan ke-13, peradaban Islam menunjukkan kapasitas yang tinggi dalam sintesis keilmuan dan teknologi (*scientific and technological synthesis*) yang ditunjukkan dengan reseptivitas yang tinggi terhadap berbagai warisan intelektual dan peradaban. Islam belajar kepada Yunani kuno, dan mengajarkannya kepada Eropa

abad pertengahan. Dalam konteks sintesis kreatif ini, Mazrui, sebagaimana dikutip Ichwan (2007), menekankan betapa kuatnya "semangat otentik Islam tentang modernisme eternal" (*Islam's authentic spirit of eternal Modernism*), yang didefinisikan sebagai sintesis kreatif yang berkelanjutan (*continuous creative synthesis*): belajar dari Liyan (*the others*, orang lain), memperkenankan Liyan untuk berlajar dari Islam, dan mempertahankan inti otentisitas.

Penutup

Peradaban Islam secara historis dan dalam kurun waktu yang cukup panjang telah menunjukkan watak kosmopolitanisme yang sangat kuat melalui proses saling menyerap dengan peradaban peradaban lain, mulai dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno hingga peradaban anak benua India dan peradaban Nusantara. Dengan wataknya yang terbuka, toleran, moderat, dan menghargai keragaman umat manusia, kosmopolitanisme peradaban Islam diakui secara luas telah memberikan kontribusi signifikan dalam mendorong pencerahan baik di dunia Islam maupun di Barat. Pemikiran Islam kontemporer dengan demikian mesti terus mewarisi, mengembangkan dan memperkuat semangat dan pandangan yang terbuka, inklusif dan cair tentang epistemologi, yang berangkat dari kesadaran bahwa pada dasarnya khazanah ilmu pengetahuan dan peradaban dunia saat ini adalah kontribusi seluruh peradaban manusia. Dalam semangat ini, keterbukaan dan kelenturan epistemologi (*epistemological openness and fluidity*) yang yang ditawarkan oleh Ebrahim Moosa dan para pemikir Muslim progresif lainnya tampaknya patut dipertimbangkan sebagai pijakan yang kokoh bagi pengembangan sintesis kreatif untuk memastikan eksistensi, relevansi dan kontribusi tradisi dan peradaban Islam dalam upaya kolektif menciptakan tatanan gobal (dalam segi ekonomi, politik dan sistem pengetahuan) yang lebih humanis, etis dan adil.

REFERENSI

Benhabib, Seyla. 1992, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Duderija, Adis, 2007. 'Islamic Groups and Their Worldviews and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims' *Arab Law Quarterly,* 21.

_____. 2011, *Constructing a Religiously Ideal 'Believer' and 'Woman' in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation*. New York: Palgrave.

_____. 2013, Critical-Progressive Muslim Thought: Reflections on Its Political Ramifications, *The Review of Faith & International Affairs.*

_____, 2017, *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge.

Esack, Farid. 2003. "In Search of Progressive Islam beyond 9/11" in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, edited by Omid Safi, 78–98. Oxford: Oneworld.

_____. 2006, "Contemporary Democracy and Human Rights Project for Muslim Societies". In *Contemporary Islam-Dynamic Not Static*, edited by Abdul Aziz Said, M. Abu Nimer and M. Sharify-Funk, London and New York: Routledge.

Ibrahim, Azhar, 2017. 'Islam and the West: Clashes and Cooperation', in H. Daun, R. Arjmand (eds), *Handbook of Islamic Education*. Springer.

Ichwan, Moch. Nur, 2007. "*Sintesis Kreatif: Ali Mazrui, Ilmu Sosial Normatif dan Studi Masyarakat Islam*" dalam *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial*, ed. Waryono, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga.

Iqbal, Muhammad. 1999, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited by M. Saeed Sheikh, 4th ed. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1999.

Karamustafa, Ahmet, 2003. 'Islam: a civilizational project in progress' in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims*. Oxford: Oneworld.

Moosa, Ebrahim. 1995, "Textuality in Muslim Imaginations: From Authority to Metaphoricity", *Acta Academica Supplementum*, 1.

_____. 2003, "The Debts and Burdens of Critical Islam" in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld.

_____. 2005, *Ghazali and Poetics of Imagination*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2005.

_____, 2017, "Foreword" in Adis Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge.

Safi, Omid, 2003. 'Introduction: The times they are a-changin'—a Muslim quest for justice, gender equality and pluralism' in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims* Oxford: Oneworld.

Epistemologi Negosiatif Hukum Islam Khaled Abou Elfadl

Mukhsin Achmad

Pendahuluan

Kajian epistemologis hukum Islam berarti mengkaji sumber, metode dan validitas atau tolok ukur atas kebenaran bagaimana hukum Islam itu dipahami, diinterpretasi dan kemudian menjadi sebuah produk pemikiran (Mahfud Junaedi,2016: 1). Khaled Abou el-Fadl adalah salah satu professor hukum Islam yang concern dalam menyikapi antara hukum Islam sebagai teks normative dengan isu isu kontemporer yang historis yang berkembang saat ini seperti issu gender dan hak asasi manusia. Ada problem epistemologis dalam hukum Islam terutama bagaimana otoritas hukum Islam yang seharusnya berwajah otoritatif namun bergeser menjadi berwajah otoriter. Dalam bukunya Khaled Abou el-Fadl ingin menjawab pertanyaan masalah kontemporer antara pemikiran Islam vis a vis isu-isu global seperti gender, hak asasi manusia, demokrasi dan pluralisme (Abou el-Fadl: 2003: Pengantar). Dalam bukunya "*Speaking in God's Name*" Abou el-Fadl melakukan kritik terhadap CRLO (*Center for scientific research and legal opinion /lajnah al ilmiyyah li albuhuts wa al ifta'*) sebagai lembaga resmi di Saudi Arab yang merumuskan beberapa fatwa Hukum Islam untuk mengatasi masalah sosial masyarakat muslim khususnya di Arab Saudi tetapi berdampak secara global akibat globalisasi dengan teknologi dan informasi saat ini (Ahmad Badi',2016: 84).

Krisis dan kegelisahan akademik yang coba ia jawab dan soroti adalah pandangan Islam dan modernitas sebagai isu krusial yang masih menjadi perdebatan di era kontemporer (Raisul, 2015:147). Apakah modernitas sesuai dengan doktrin Islam atau

tidak? Pertanyaan ini membuat sebagian ulama berbeda pandangan. Sebagian ulama berpendapat bahwa modernitas barat tidak sesuai dengan doktrin Islam, namun sebagian ulama lain berpendapat bahwa modernitas merupakan salah satu peluang kebangkitan dari situasi statis. Salah satu ulama yang *concern* terhadap masalah itu adalah Khalaed M. Abou el-Fadl. Cendekiawan berasal dari UCLA ingin mengeksplorasi bagaimana penyelidikan tentang masalah hak asasi manusia, kesetaraan gender. Dalam bukunya Abou El-Fadl akan memberikan perhatian untuk menyajikan kerangka konseptual epistemologis yang bersifat negosiatif tentang otoritas, dan untuk mengidentifikasi penyalahgunaan wewenang dalam hukum Islam yang bersifat otoriter (Abou el-Fadl, 2003: pengantar).

Dalam kajian ini Abou el-Fadl sebenarnya ingin mengkritisi secara epistemologis pandangan dan pemikiran yang bersifat otoriter dalam memahami teks-teks keagamaan akibat dari kewenangan yang dimiliki seseorang dalam menempatkan makna tunggal dari sebuah teks. Sikap ini disebabkan adanya stagnasi relasi yang bersifat dialogis antara teks, pengarang dan pembaca dalam khazanah pemikiran keislaman (Mohammad Ridwan, 2017: 187). Khaled menawarkan upaya mengkaji kembali kompetensi sebuah teks, penetapan makna teks dan sikap pembaca teks dalam mengungkapkan makna yang ada di balik teks sehingga sesuai dengan maksud pengarang teks. Di samping itu ia juga menawarkan lima persyaratan yang harus ada bagi pembaca teks, kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligent*), rasional (*reasonableness*), menyeluruh (*comprehensiveness*) dan pengendalian diri (*self restraints*).

Kajian ini membahas Abou el-Fadl sebagai kritikus yang kuat terhadap praktik hukum kontemporer yang cenderung otoriter, dangkal, arogan dan tidak jujur secara intelektual yang "telah merusak integritas warisan hukum Islam" dan "mengancam untuk menghancurkan dan meninggalkan premis tradisional di mana hukum Islam dibangun. ". Konsep kewibawaan hukum Islam, melalui kerangka pemahaman (hermeneutika) epistemologis yang bersifat negosiatif, ingin menggeser pemahaman kerangka epistemlogis hukum Islam yang berwajah otoriter. Kajian tersebut diulas secara

mendalam oleh Khaled Abou el-Fadl dalam bukunya, "*Speaking in God's name: Islamic Law, Authority and Women*" (Amin Abdullah, 2004: vii).

Dalam tulisan ini penulis akan memperhatikan perspektif gender dan hak asasi manusia pada konsep otoritarianisme Khaled Abou el-Fadl karena sebagian besar bab dan studi kasus berfokus pada respon yang berhubungan dengan masalah hukum yang berkaitan dengan perempuan. Abou el-Fadl bercerita tentang demonstrasi penyalahgunaan dan penyalahgunaan kekuasaan Tuhan (absolutisme) untuk memaksakan budaya patriarki yang menjadi dominan pengaruhnya di masyarakat muslim. Dengan pemahaman (hermeneutika) otoritatif dengan epistemologi negosiatif Ia akan merekonstruksi pemahaman puritan yang cenderung alkitabiah (*literal normative*) kepada makna substantif melalui lima kontingensi, yaitu pertama rajin, kedua komprehensif, ketiga kejujuran, keempat kewajaran dan kelima menahan diri. Ia membangun kerangka teori dengan triangulasi dari tiga dunia. Dialektika antara dunia pengarang, dunia kedua teks dan ketiga dunia pembaca. Menurutnya untuk menghindari despotisme dan otoritarianisme dalam pemikiran Islam setiap lembaga agama harus seimbang dan bernegosiasi antara tiga dunia yaitu dunia teks, dunia penulis dan dunia pembaca. Tiga pilar itulah yang penulis sebut sebagai kerangka epistemologi negosiatif yang bersifat dinamis.

Khaled Abou el-Fadl berasumsi bahwa wahyu datang untuk mengungkapkan tujuan Tuhan bagi umat manusia dalam konteks sosial budaya tertentu (seperti Fazlurrahman). Tetapi Dia telah seperti Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Ebrahim Mosa dan lain-lain melampaui pencarian modern untuk kepastian (ditandai oleh Descartes) mengadopsi episteme dan hermeneutik post modern yang mendefinisikan kebenaran sebagai dinamika interaktif antara wahyu, refleksi manusia atas alam dan ciptaan, dan persepsi manusia tentang pengalaman sosio-historis.

Gender dan hak asasi manusia (HAM) adalah dua masalah tetapi bersatu dan saling terkait satu sama lain. Pemahaman puritan cenderung memaknai teks agama dengan sikap despotisme dan sama sekali tidak membuka kemungkinan baru untuk memahami teks.

Pemahaman seperti inilah yang oleh Khaled Abou el-Fadl disebut dengan otoritarianisme dan dia bedakan dengan otoritatif. Untuk yang pertama dia pinjam Dengan menggunakan terminologi Friedman, perbedaan yang saya buat adalah sebagian antara "*being in authority*" versus "*being an authority*". Melalui penelitiannya Abou el-Fadl mencoba menginterpretasikan trend fenomena otoritarianisme dalam wacana hukum Islam di era kontemporer. Dengan menyikapi pendapat hukum (fatwa) yang dideklarasikan oleh CRLO (Center for Research and Legal Opinion/Dewan Penelitian Ilmiah dan Pendapat Hukum). Dengan pendekatan hermeneutis Abou el fadl akan mengkritisi lembaga resmi Arab Saudi dalam memproduksi fatwa khususnya yang berkaitan dengan kehidupan perempuan dan kesetaraan gender.

Dalam tulisan ini penulis berusaha untuk melakukan kajian secara epistemologis bagaimana sebuah hukum Islam antara dunia pengarang, teks dan pembaca dalam pandangan Khaled Abou elfadl itu dirumuskan? Epistemologi sebagai filsafat pengetahuan hendak mempertanyakan bagaimana hukum Islam itu dipahami oleh para ahli hukum Islam (faqih/interpreter) dalam konteks negosiasi antara teks, pengarang dan konteks ruang dan waktu secara tepat. Epistemologi negosiasi seperti apa yang ditawarkan oleh Khaled Abou Elfadl dalam bukunya "*Speaking in God's Name: Islamic Law, Gender and Authority*".

Biografi Singkat Khaled Abou el-Fadl

Khaled Abou el-Fadl adalah salah satu pemikir Islam paling penting dan berpengaruh di zaman modern saat ini. Seorang ahli hukum dan sarjana Islam yang berprestasi, el-Fadl adalah Profesor Hukum di Sekolah Hukum UCLA di mana ia mengajar hukum Islam, imigrasi, Hak Asasi Manusia (HAM), hukum keamanan Internasional dan nasional. El-Fadl sebelumnya mengajar hukum Islam di University of Texas di Austin Law School, Yale Law School dan Princeton University. Ia memegang gelar dari Yale University (BA), University of Pennsylvania Law School (J.D.) dan Princeton University (M.A./Ph.D.). Khaled Abou el-Fadl adalah salah satu otoritas terkemuka di dunia tentang hukum Islam dan Islam, dan

seorang sarjana terkemuka di bidang hak asasi manusia (HAM). Dia adalah Profesor Terhormat Omar dan Azmeralda Alfi dalam Hukum Islam di Sekolah Hukum UCLA di mana dia mengajar Hak Asasi Manusia Internasional, Fikih Islam, Hukum Keamanan Nasional, Hukum dan Terorisme, Islam dan Hak Asasi Manusia, Suaka Politik dan Kejahatan Politik dan Sistem Hukum. Dia juga Ketua Program Antar Departemen Studi Islam di UCLA. Di antara banyak penghargaan dan penghargaannya, El-Fadl dianugerahi Penghargaan Hak Asasi Manusia Universitas Oslo, Penghargaan Leo dan Lisl Eitinger pada 2007, dan dinobatkan sebagai Cendekiawan Carnegie dalam Hukum Islam pada 2005.

Abou El-Fadl sebelumnya ditunjuk oleh Presiden George W. Bush untuk bertugas di Komisi Kebebasan Beragama Internasional AS, dan juga menjabat sebagai anggota dewan direktur Human Rights Watch. Abou El-Fadl terus melayani di dewan penasihat Middle East Watch (bagian dari Human Rights Watch) dan secara teratur bekerja dengan organisasi hak asasi manusia seperti Amnesty International dan Komite Pengacara untuk Hak Asasi Manusia (Human Rights First) sebagai ahli dalam berbagai bidang kasus yang melibatkan hak asasi manusia, terorisme, suaka politik, dan hukum internasional dan komersial. Pada tahun 2005, ia juga terdaftar sebagai salah satu dari 500 Pengacara Law Dragon's Top di Negara. Seorang sarjana yang produktif dan intelektual publik terkemuka, El-Fadl adalah penulis 14 buku (lima yang akan datang) dan lebih dari 50 artikel tentang berbagai topik dalam Islam dan hukum Islam. Abou Elfadl telah memberi kuliah dan mengajar hukum Islam di seluruh Amerika Serikat dan Eropa di lingkungan akademik dan non-akademik selama lebih dari dua puluh tahun. Karyanya telah diterjemahkan ke berbagai bahasa termasuk Arab, Persia, Prancis, Norwegia, Belanda, Ethiopia, Rusia, dan Jepang, antara lain.

Abou el-Fadl paling terkenal karena pendekatan ilmiahnya terhadap Islam dari sudut pandang moral. Abou el-Fadl banyak menulis tentang tema universal kemanusiaan, moralitas, hak asasi manusia, keadilan, dan belas kasihan, dan terkenal karena tulisannya tentang keindahan sebagai nilai moral inti Islam. Abou el-Fadl adalah salah satu kritikus utama puritan dan Wahhabi Islam. Abou el-Fadl

telah muncul di televisi dan radio nasional dan internasional, dan telah diterbitkan secara luas dalam publikasi seperti New York Times, Washington Post, Wall Street Journal, Los Angeles Times, Boston Review dan banyak lainnya.

Abou Elfadl adalah penulis sepuluh buku dan lebih dari lima puluh artikel tentang hukum Islam dan Islam. Buku-buku terbarunya meliputi: *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books* (Rowman dan Littlefield, 2006); *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (2005); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002); Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam (University Press of America/Rowman dan Littlefield, 2001); And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Speaking in the Name of God: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001) dan *Rebelion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001).

Epistemologi Hukum Islam: Konsep Otoriter dan Otoritatif Menurut Khaled Abou elfadl

Epistemologi hukum Islam dalam pandangan Syamsul Anwar adalah bukan "*Men made law*" (hukum yang dibuat manusia) namun lebih sebagai "*Men discovered law*" (hukum yang ditemukan manusia). Karena pada dasarnya hukum itu telah ada dalam sumber induknya yakni dalam Alquran dan Hadis (Syamsul Anwar,2000: 137). Namun tugas para juris untuk menggali hukum Islam yang secara eksplisit belum ada dalam kedua sumber induk tersebut dengan mekanisme ijtihad.

Dalam mekanisme ijtihad dengan menggali dari sumber induknya inilah Khaled Abou el-Fadl membedakan antara konsep otoriter dengan konsep otoritatif.

Dalam bangunan epistemologis Abou el-Fadl membedakan secara tegas antara konsep otoriter dan otoritatif. Gagasan khaled abou el fadl dipengaruhi oleh RB. Terminologi Friedman yang membantu, perbedaan antara "menjadi penulis" versus "menjadi otoritas". Yang pertama cenderung memaksa dengan hubungan yang

kuat, sombong, tidak seimbang dan yang kedua cenderung persuasif dengan kompetensi, keahlian, otoritas dan sebagainya. Secara normatif, kitab suci agama memberikan ruang yang luas bagi pemahaman dan interpretasi teks untuk menemukan kebenaran. Berbagai macam pemahaman mengeksplorasi "kehendak Tuhan" (*khitab al syari*'). Setiap penafsir berusaha memahami teks sampai sedalam-dalamnya dan menemukan kebenaran yang berwibawa. Dan banyak kemungkinan setiap penafsir memiliki banyak interpretasi satu sama lain secara berbeda berdasarkan konteks latar belakang sosial dan politik mereka.

Dampak dari kasus ini banyak tafsir yang bisa dihasilkan oleh banyak penafsir. Namun permasalahan utama adalah para penafsir dapat menjadi seorang otoriter dan absolutis ketika mereka secara eksklusif mengklaim sebagai kebenaran yang mutlak. Dampak dari model interpretasi ini adalah penafsir tertutup terhadap banyak kemungkinan dari interpretasi lain karena mereka adalah representasi Tuhan untuk pemahaman teks. Dalam sikap ini el-Fadl menyebutnya dengan sikap mengunci kehendak *devine* sebagai mutlak dan mendorong pertimbangan syariat Islam misalnya. Penafsiran semacam ini mengklaim bahwa penafsiran adalah hak mutlak, tanpa kompromi dengan pemaknaan makna dengan nilai-nilai keadilan dan isu-isu kemanusiaan kontemporer, seperti gender, hak asasi manusia, isu jihad dan praktik konsep demokrasi di negara-negara Muslim.

Secara epistemologis, menurut abou el-Fadl, hermeneutika bukanlah metode dan pendekatan yang dapat menghancurkan konstruksi studi Islam khususnya hukum Islam, tetapi hermeneutik dapat memperkaya dan menyegarkan untuk studi Islam yang dibangun secara formal dengan ulama klasik Islam. Metode hermeneutis diperlukan sebagai kerangka epistemelogis untuk mencari kebenaran secara lebih komprehensif dan memadai dalam menggali dinamika wacana keislaman yang terkait dengan ruang dan waktu serta isu-isu kontemporer seperti isu gender dan hak asasi manusia. Abou el-Fadl mengusulkan epistemilogi hermeneutika negosiatif yang secara teoretis ada dialog dan negosiasi antara tiga unsur antara dunia pengarang, dunia pembaca, dan dunia teks

dengan saling bernegosiasi untuk menangani problematika secara dinamis (Zaki Mubarak, 2017: 332-334). Oleh karenanya, di sisi lain, ia mengusulkan pendekatan yang lebih seimbang ketika terlibat dalam tugas menafsirkan teks-teks seperti Alquran di mana baik maksud penulis, bahasa maupun pembaca tidak berada di atas angin dalam menentukan maknanya. Keseimbangan antara ketiganya, yang menjunjung tinggi ambiguitas yang melekat, tertanam dalam sumber-sumber tekstual, sehingga bertindak sebagai tindakan interpretatif anti-otoriter. Dengan demikian Abou el-Fadl secara epistemologis ingin mengembalikan otoritas hukum Islam ke asalnya dalam makna yang lebih terbuka dan tidak eksklusif. Abou el-Fadl ingin menghindari bentuk "pembajakan" pemahaman yang mengklaim sebagai kebenaran tunggal dari Tuhan dan cenderung menuduh yang lain sebagai bentuk yang tidak benar.

Manifestasi Epistemologi Negosiatif: Gender, Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam

Memahami epistemologi negosiatif Abou el-Fadl tidak bisa dilepaskan untuk mengkaitkan antara tiga dunia dalam menyelami pengetahuan untuk menemukan hukum Islam yang bersifat otoritatif yaitu antara teks, pengarang dan dunia pembaca atau penfasir dengan isu isu kontemporer yang muncul pada era kontemporer khususnya isu gender dan hak asasi manusia. Perubahan yang terjadi di masyarakat khususnya di Saudi Arabia menjadi salah satu focus kajian dan kritik khaled Abou el-Fadl yang menurutnya punya kecenderungan produk fatwa fatwa CRLO tidak adil gender dan punya kecenderungan ekslusif.

Isu gender dan hak asasi manusia merupakan isu global yang sedang dialami oleh negara-negara di dunia termasuk dalam masyarakat muslim. Budaya patriarki cenderung menyusup ke banyak variabel kehidupan. Di sisi lain budaya ini berpengaruh terhadap interpretasi teks agama. Karena setiap teks baik dari alqur'an maupun dari al hadis bisa dimaknai berdasarkan kepentingannya masing-masing. Budaya patriarki cenderung memaknai teks agama hanya jika penafsiran itu memberikan keistimewaan tersendiri bagi manusia. Misalnya bagi laki-laki yang

diatur oleh budaya patriarki ia cenderung mengambil dan menggunakan teks (hadis) misalnya untuk membenarkan tindakannya untuk menindas pasangan intimnya. Salah satu nash yang digunakan oleh pelaku kekerasan misalnya "Bin Mas'ud Abdullah mendengar Rasulullah Saw bersabda: Setiap wanita yang diajak tidur oleh suaminya tetapi ditunda-tunda berulang kali, dia akan dilaknat Allah". Hadis ini terkadang digunakan oleh pria untuk menekan istrinya agar mengajak berhubungan badan. Juga teks lain dari "Ibnu Abbas dia pernah mendengar Nabi Muhammad Saw bersabda: Jika kita mengatakan seorang istri menghabiskan malamnya berdoa dan hari-harinya berpuasa, maka suaminya mengajaknya ke tempat tidur tetapi dia menunda untuk sementara, pada hari penghakiman dia akan melakukannya. diseret dengan rantai dan belenggu, disatukan dengan iblis sampai dia mencapai tempat terendah." Berdasarkan hadis-hadis tersebut, kita mengetahui bahwa setiap teks meskipun dari alquran atau al hadis berpotensi cenderung diinterpretasikan secara destruktif dengan interpretasi yang menyesatkan dan juga interpretasi yang bermanfaat untuk pemberdayaan kesetaraan gender.

Masalah utamanya adalah jika pembaca memilih atau menggunakan teks dan mengambil darinya suatu aturan hukum, risiko yang selalu ada adalah pembaca akan menjadi satu dengan teks atau tekad pembaca akan menjadi perwujudan eksklusif teks. Risikonya teks dan konstruksi pembaca menjadi satu (Abou Elfadl, 2003: 142). Jika pembaca menguasai dan mengambil alih teks, bahayanya adalah bahwa pembaca berdiri kaku, tak tersentuh, transenden, dan otoriter. Situasi inilah yang oleh abou elfadl disebut dengan "hukum besi otoritarianisme".

Menurut Nur Rahman dalam tesisnya (Nur Rahman, 2011: 1), berdasarkan hukum tradisional Islam, Khaled Abou el-Fadl berpendapat bahwa konsep hak asasi manusia (HAM) dalam Islam termasuk pada lima kemunculan utama yang harus dilindungi. hak hidup, hak memaksimalkan akal, hak memilih agama, hak berkeluarga, hak milik. Khusus membahas kesetaraan gender khaled memperhatikan fatwa tentang ketidaksetaraan gender yang dideklarasikan oleh lembaga manusia. Metode ini sejalan dengan ahli

teori Hukum Islam al syatibi dalam bukunya "*al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*". Ia mengusulkan semua pertimbangan untuk melindungi manusia termasuk hak asasi manusia *hizdz al-din* (melindungi agama), *hifdzu al-nafsi* (melindungi untuk kehidupan manusia), *hifdzu al-mal* (melindungi harta benda), *hifdzu al-aql* (melindungi akal manusia), *hifdzu al-nasli* (melindungi generasi manusia).

Menurut Khaled Abou el-Fadl untuk menghindari pemahaman otoriter terhadap teks kita harus mempertimbangkan lima kontingensi dan tiga triangulasi antara dunia teks, dunia penulis dan dunia pembaca dengan menyeimbangkan dan bernegosiasi satu sama lain.

Kecenderungan otoritarianisme menurut Abou el-Fadl dapat dicegah dengan lima kontinjensi. Kontinjensi ini mendefinisikan hubungan saling percaya otoritas. Lima kemungkinan yang membentuk otoritas kepercayaan adalah sebagai berikut:

Yang *pertama*, *honesty*, kejujuran (Abou Elfadl,2003: 54). Kejujuran termasuk harapan bahwa orang memiliki sikap objektif terhadap pemahaman mereka bukan seolah-olah mengerti tetapi sebenarnya mereka tidak tahu tentang suatu masalah. seseorang mengatakan apa yang dia pahami sebagai apa yang sebenarnya dan dia tidak ingin merusak pemahamannya tentang sesuatu meskipun dengan kemauannya atau tidak. Dengan kata lain, ia tidak akan membatasi makna dan pemahaman despotisme teks dan mencoba menjelaskan pemahamannya pada teks berdasarkan pemahamannya tanpa mengklaim secara mutlak. Ia berusaha mengetahui sejauh mungkin ia mengerti tentang teks tersebut. Dengan kata lain kejujuran mencakup harapan bahwa seseorang tidak akan berpura-pura mengetahui apa yang tidak diketahuinya dan akan berterus terang sejauh mana pengetahuan dan kemampuannya.

Kedua, *dilligent* (ketekunan) (Abou Elfadl, 2003:54). Sikap ini mengasumsikan bahwa seseorang telah melakukan upaya secara optimal melalui inkuiri, memahami dengan memverifikasi masalah dengan teks dan juga hubungan yang koheren antara teks yang satu dengan yang lainnya. Ketekunan tidak mudah diukur. Standar ketekunan adalah asumsi seseorang untuk upaya tinggi untuk studi dan penyelidikan masalah dan analisis mendalam dari mereka.

Dengan kata lain, standar ketekunan tidak sepenuhnya subjektif dan tidak didasarkan pada standar komunitas kecuali seseorang dapat menunjukkan bahwa instruksi itu mengikuti standar komunitas. Dalam realitas Islam, Alquran terus-menerus mengutuk mereka yang membabi buta mengikuti standar komunitas mereka tanpa refleksi individu yang teliti.

Ketiga, *comprehensiveness* (kelengkapan) (Abou Elfadl,2003:55). Pilar ini mengasumsikan bahwa seseorang mencoba menganalisis dengan semua pertimbangan yang relevan dengan teks yang membahas masalah itu. Pemahaman ini tidak parsial tetapi mencoba menganalisis antara teks yang berhubungan dengan teks yang lain. Menyelidiki secara komprehensif dan tekun totalitas bukti kontekstual yang dapat mencerahkan kita tentang motif, dinamika, nilai, memori dan konstruksi realitas.

Keempat, *reasonableness* (Masuk akal) (Abou Elfadl,2003:55). Pilar ini mengasumsikan bahwa seseorang memaknai teks secara rasional. Standar ini secara abstrak, tetapi menurut el fadl kebenaran secara umum adalah benar. Dengan kata lain dalam memilih konstruksi seseorang, seseorang harus menyadari komunitas interpretasi dan komunitas makna - seseorang harus memikirkan apakah konstruksi tertentu akan masuk akal bagi komunitas yang relevan. Parameter kewajaran ditentukan oleh apa yang disebut komunitas interpretasi. Berbagai komunitas pembaca mengembangkan cara membaca dan memahami teks. Komunitas-komunitas ini mengembangkan kedua konvensi membaca. Dan berbagai tekad bersama yang dianggap dapat diakses oleh orang lain (Abou Elfadl,2003: 90).

Kelima, pengendalian diri. Wajar saja sikap ini cenderung mengontrol diri dan menjadi prakondisi sebagai representasi antisipasi dispotisme dan ketidakpatuhan lainnya dari pembaca. Dan pernyataan akrab seperti wallahu a'lam. Pengekangan diri berarti bahwa agen harus sadar akan batas batas perannya. Untuk melaksanakan pengendalian diri yang diperlukan, agen harus mengingat ayat-ayat Alquran.

Sebenarnya ada masalah lain yang harus ditangani oleh elfadl untuk beberapa masalah yang lebih penting untuk mengambil

kesimpulan hukum Islam. Ada empat asumsi dasar yang menjadi pilar dalam membangun analisis hukum Islam, di sisi lain, asumsi pertama didasarkan pada nilai substantif secara normatif, kedua, asumsi berdasarkan metodologi termasuk proses secara ilmiah, ketiga, asumsi berdasarkan keyakinan secara teologis berhubungan dengan pesan-pesan syariat Islam. Tuhan dan itu objektif, keempat, asumsi berdasarkan rasionalitas (Abou Elfadl, 2003: 227).

Dari metodologi ini Abou el Fadl mengkritisi cara penafsiran dan produk hukum Islam oleh CRLO Arab Saudi. lembaga ini dibuat oleh wahhabi sebagai mazhab resmi hukum Islam. Beberapa interpretasi yang dibahas oleh el fadl adalah interpretasi terhadap perempuan dengan bias gender. Contohnya adalah sahnya perempuan berziarah kubur, berpergian tanpa sanak saudara laki-laki (*mahram*) baik karena alasan pribadi maupun dalam rangka menunaikan kewajiban haji. Situasi ini akan mengkhawatirkan jika fatwa hukum ini tersebar luas di dunia karena kecanggihan teknologi dan informasi. Dan yang lebih di khawatirkan terutama bagi minoritas muslim di barat.

Sebagai contoh bias gender dalam kasus ini misalnya menurut beberapa hadis yang dibahas di bawah ini, wanita harus patuh pada suaminya meskipun suaminya salah atau tidak adil. Biasanya para fuqaha ini mengutip ayat Alquran*, qawwamun*, bisa berarti pelindung, pemelihara, wali atau bahkan pelayan. Kata yang sama digunakan dalam Alquran dalam satu konteks lain dan saat itulah umat Islam diperintahkan untuk menjadi qawwamun keadilan. Menurut Khaled Abou elfadl dalam Alquran tidak ada gunanya Alquran menggunakan kata tha'at (ketaatan) dalam menggambarkan hubungan perkawinan. Sebaliknya, pernikahan dicirikan sebagai hubungan persahabatan dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*) bukan hubungan antara atasan dan bawahan.

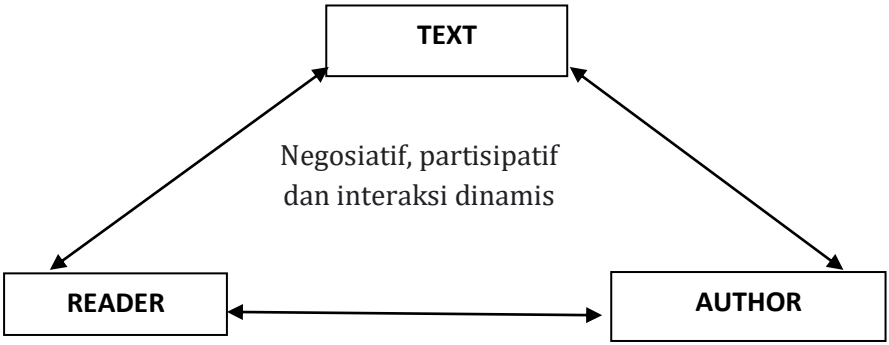
Penafsiran missoginis yang digunakan oleh manusia termasuk CRLO misalnya untuk alasan apologetik seperti yang disampaikan oleh abu hurairah mengatakan “perempuan itu seperti tulang rusuk, Jika kamu mencoba meluruskannya, kamu akan mematahkannya. Jika Anda menerima dia apa adanya, Anda akan menikmati hidup Anda bersamanya, tetapi dia akan tetap bengkok.

C.R.L.O menggunakan tradisi ini dalam mengatur wanita yang membutuhkan pengertian dan perhatian. Pria harus toleran terhadap kekurangan wanita dan oleh karena itu, jika ada masalah perkawinan, suami tidak boleh terburu-buru menceraikan istrinya (Abou el-Fadl, 2003: 225).

Epistemologi (Hermeneutika) Negosiatif: Dari Otoriter ke Otoritatif

Untuk memahami pemikiran Khaled Abou el-Fadl secara khusus kita harus mempersoalkan berdasarkan konteks sosial dan sejarah yang terkait pada ruang dan waktu. Dia menyarankan dan mengusulkan untuk interpretasi teks harus menjadi produk interaksi antara penulis, teks, dan pembaca-bahwa harus ada proses keseimbangan dan negosiasi antara ketiga pihak, dan bahwa satu pihak tidak boleh mendominasi penentuan. Makna (Abou el-Fadl, 2003: 90). Dalam posisi ini pendirian saya sangat setuju dengan abou elfadl karena penentuan makna telah didelegasikan kepada agen manusia. Dalam pengertian ini, Tuhan menggunakan dua medium: medium teks dan medium manusia. Teks diharapkan membentuk sikap dan perilaku agen manusia, tetapi tidak diragukan lagi bahwa agen manusia juga membentuk makna teks.

Khaled Abou el-Fadl juga mengusulkan kepada agen manusia terutama yang akan membuat beberapa pendapat hukum dengan berpidato misalnya kepada CRLO (Dewan Penelitian Ilmiah dan Pendapat Hukum) untuk mematuhi persyaratan kejujuran, ketekunan, pengendalian diri, kelengkapan dan kewajaran. Dalam pengertian ini, abou el fadl mengatakan bahwa menghormati integritas dan independensi teks dan menghormati otonomi mutlak ketuhanan berarti bahwa tidak ada komunitas atau individu penafsir yang dapat selamanya menutup kemungkinan untuk terlibat kembali dan mengkaji ulang teks atau kehendak ilahi (Abou el-Fadl, 2003: 132). Berikut flowchart singkat bagaimana antara teks, pembaca dan pengarang itu berinteraksi:



Abou el-Fadl menyoroti bahwa tampaknya melayani Tuhan berarti melayani keadilan dan melayani keadilan harus berarti terlibat dalam pencarian yang adil, moral dan manusiawi. Menurut penulis sikap ini sangat rendah hati sebagai manusia untuk menangkap kebenaran yang mutlak agar tidak menjadi otoriter dengan mengatasnamakan Tuhan namun lebih otoritatif karena bisa melihat dari berbagai segi dengan 5 hal prinsip pokok di atas.

Menurut saya Khaled Abou el-Fadl lebih banyak memberikan kontribusi pengetahuan bagi kita tentang metode penafsiran tanpa sikap otoriter. Secara khusus masalah utama yang diteliti ulama ini mengenai fatwa agama tentang gender. Tentang metodologi upaya bagaimana menafsirkan makna teks hukum. Ciri khas pemikiran metodologi ini adalah adanya teks, konteks, pengarang, dan pembaca penafsir yang bersifat tertutup/ ekslusif. Jadi, makna teks-teks Islam dapat digolongkan menjadi dua kategori, yaitu makna otoriter dan makna otoritatif. Berangkat dari hal tersebut, menurut abou elfadl untuk memahami makna teks-teks hukum Islam di era ini harus mempertimbangkan hermeneutik sebagaipemhaman yang mengosiasikan antara teks, pengarang dan pembaca (Alvan Fathoni, 2019: 127-128).

Kontribusinya terhadap ilmu pengetahuan khususnya untuk keseimbangan gender berbasis hak asasi manusia untuk menafsirkan teks tanpa arogan, dan menghindari budaya patriarki yang memberikan beberapa hak istimewa kepada laki-laki dan

meremehkan perempuan. Pendekatan berbasis hak asasi manusia dengan keseimbangan gender Saya kira metode seperti ini digunakan oleh Khaled Abou el-Fadl untuk menyelidiki banyak teks agama yang ditafsirkan oleh agen manusia termasuk CRLO sebagai representasi dari agen manusia. Sehingga kita bisa memperbesar ke banyak tempat dan negara untuk melihat secara mendalam fenomena ini untuk didekonstruksi dan sekaligus merekonstruksi kemungkinan-kemungkinan baru pemaknaan dan pergeseran paradigma dari interpretasi mode lama ke pemahaman pendekatan baru. Jadi saya ingin mengatakan berdasarkan pemikiran Khaled Abou el-Fadl bahwa Nilai Islami sesuai dengan isu gender dan hak asasi manusia.

Penutup

Epistemologi hukum Islam Khaled Abou el-Fadl punya kecenderungan pada nalar hermeneutika (pemahaman) yang bersifat negosiatif antara dunia pengarang, teks dan pembaca. Nalar hermeneutika negosiatif ini memposisikan antara tiga hal yaitu antara teks, pengarang dan pembaca dalam posisi yang ketiganya aktif dan dialogis untuk menegosiasikan otoritas teks yang suci yang ditafsirkan oleh pengarang dalam hal ini para mufti atau (pemangku agama) dengan para pembaca yang berusaha memahami produk produk fatwa tersebut. Khaled Abou el-Fadl ingin mengubah paradigma pemikiran hukum Islam dengan mengkritik keras kelompok yang mengambil keputusan hukum dengan otoriter yang ia bedakan dengan otoritatif. Pemahaman hukum yang otoriter adalah pemahaman yang cenderung absolutis serta punya kecenderungan melakukan "pembajakan" atas nama kebenaran Tuhan untuk penfasiran kelompoknya yang cenderung ekslusif dan tidak membuka ruang pemahaman bagi kemungkinan kemungkinan kebenaran yang lain.

Abou el-Fadl menawarkan epistmologi hukum Islam yang lebih otoritatif sebagai usaha dialog antara hukum Islam dengan issu kontemporer. Abou el-Fadl menggunakan pendekatan gender dan hak asasi manusia dalam memperkaya perpsektif hukum Islam. Abou el-Fadl mengusulkan epsitemologi hukum Islam yang berbasis pada hermeneutika negosiatif tiga elemen antara dunia pengarang, dunia

pembaca dan dunia teks dengan saling bernegosiasi untuk menangani problematika secara dinamis. Dalam bernegosiasi dan pemahaman yang bersifat terbuka harus diuji dan diverifikasi dalam 5 kontinjensi yaitu, kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligent*), komprehensive (*comprehensiveness*), masuk akal (*reasonableness*), dan menahan diri (*self restraint*).

Menurutnya tren otoritarianisme bisa dicegah dengan lima kontinjensi di atas. Dengan konsepsi teoritis otoritatif dan otoriter ini, menurut penulis Khaled Abou elFadl telah mendekonstruksi pemahaman tentang agen manusia sebagai otoriter di satu sisi dan pada saat yang sama ia membangun rekonstruksi dengan epistemilogi hermeneutis negosiatif untuk menangkap makna yang bersifat otoritatif.

REFERENSI

Anwar, Syamsul, 2000, Epistemologi Hukum Islam Al Ghazzali sebagaimana dalam *Al-Mustasfa min ilmi al-ushul*, Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga.

Badi, Ahmad. 2016, "Kritik Otoritarianisme Hukum Islam (Kajian Pemikiran Khaled M. Abou Al Fadl," dalam https://ejournal.iai-tribakti.ac.id, Volume 27 Nomor 1 Januari 2016, hlm. 84.

Fadl, Khaled M Abou El-, 2001, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications.

Fadl, Khaled M Abou El-, 2004, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Alih bahasa oleh R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Fathoni, Alvan. 2019. "Hermeneutika Negosiatif Khaled Abou El Fadl; Menangkal Otoritarianisme Tafsir Agama dalam Hukum Islam." Dalam *Jurnal Al-Turats; Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 6, No.1. Edisi Juli-Desember.

Irawan, 2011, *Islamic Puritan according to Khaled M Aboe el-Fadl*, Yogyakarta: Tesis UIN -Sunan Kalijaga.

Junaedi, M, 2019, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam*, Semarang, Penamedia Group.

Mubarok, Zaki, 2017, "Hermeneutika Abou El Fadl Tentang Otoritas dalam Hukum Islam, dalam *Jurnal Hukum dan Ekonomi Syari'ah*," Vol. 05.

Rahman, Nur, 2011, A Progressive of Islamic Thought according to Khaled Abou el-Fadl; a discourse about human right, gender equality and pluralism of religion, Yogyakarta: Tesis Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga.

Raisul, 2015, "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El-Fadl," dalam *jurnal Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* Vol. XIV, No. 2.

Ridwan, Mohammad, 2017, "Konstruksi Otoritarianisme Hukum Islam Menurut Khaled M. Abou El-Fadl," dalam *Jurnal FENOMENA*, Volume 9, No 1.

Telaah Kritis Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Abdul Manan

Rahmani Timorita Yulianti

Pendahuluan

Munculnya ekonomi Islam di era kontemporer berimplikasi kepada maraknya wacana ekonomi Islam dalam teori-teori dan praktik ekonomi Islam di ranah bisnis modern seperti operasional lembaga keuangan syariah sejak akhir abad 20 (Syahatah, 2001, pp. 26-27). Diawali dengan bentuk perbankan Islam, kemudian lembaga keuangan lainnya bertransformasi dari bentuk konvensional menjadi bentuk yang Islami, seperti Asuransi Syariah, Pegadaian Syariah, Pasar Modal Syariah, dan sebagainya. Referensi ekonomi Islam pun semakin komprehensif dikaji oleh ilmuwan dan praktisi, baik di Indonesia maupun di dunia global.

Hadirnya ekonomi Islam sekarang ini, menjadi suatu gagasan serta praktik, yang eksistensinya sedikit demi sedikit lebih mantab berkembang dalam dinamika dari suatu masa ke masa yang lain. Dimulai dari masa Rasulullah Saw, masa Khulafaur Rasyidin, masa Bani Umayyah, masa Bani Abbasiyah, masa Bani Usmani, hingga masa kontemporer saat ini. Meskipun pada pasca era Bani Usmani berkuasa, ekonomi Islam hanya diterapkan oleh masyarakat secara individu, tidak menjadi suatu sistem ekonomi yang dinaungi oleh pemerintah yang sedang berkuasa. Memang harus diakui, bahwa ekonomi merupakan sebuah ilmu maupun aktivitas dari manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, adalah sesuatu hal yang sebenarnya ada secara fitrah, sebagai upaya memenuhi kebutuhan hidup manusia.

Secara historis, akhir abad 20 bibit-bibit sistem ekonomi Islam mulai bangkit kembali setelah imperium Bani Usmani berakhir.

Konverensi dan berbagai seminar ekonomi Islam mulai digalakkan baik yang bersifat regional, nasional, maupun global. Fenomena ini sebagai tanda kehadiran kembali ekonomi Islam. Sejarah mencatat agenda kebangkitan ekonomi Islam tersebut di antaranya adalah (Syahatah, 2001, pp. 26-27). Muktamar Ekonomi Islam Internasional pertama, di Universitas Malik bin Abdul Aziz Jeddah pada tahun 1976, Muktamar Bank Islam pertama di Bank Islam Dubai tahun 1978, Muktamar Ekonomi Islam internasional yang kedua di Islamabad Pakistan pada tahun 1983, Muktamar Sistem Ekonomi menurut Islam, antara Teori dan Praktik, di Universitas Mansourouh Mesir pada tahun 1983.

Permasalahan yang mengemuka saat ini adalah bagaimana ditemukan kembali jejak-jejak pemikiran munculnya konsep ekonomi Islam secara teoritis dan praktis dalam bentuk rumusan, yang dapat diaplikasikan dan dijadikan pedoman tindakan sebagi rambu-rambu halal-haram dan berprinsip syariat Islam. Masih terbatasnya kajian pemikiran ekonomi dalam Islam saat ini sangat perlu mendapatkan perhatian, meskipun telah ada para pemikir dan pemimpin muslim yang mengembangkan berbagai gagasan ekonominya sedemikian rupa, sehingga mereka dianggap oleh sebagian masyarakat sebagai para pencetus ekonomi Islam sesungguhnya. Ilmu ekonomi Islam sebenarnya berkembang secara bertahap sebagai suatu bidang ilmu interdisiplin yang menjadi bahan kajian para fukaha, mufassir, filsuf, sosiolog, dan politikus.

Para cendekiawan muslim juga telah berkontribusi bagi keberlangsungan dan kemajuan peradaban dunia. Perkembangan tersebut termasuk juga pemikiran dalam bidang ekonomi Islam, melalui perjalanan sejarah yang cukup lama. Latar belakang para cendekiawan muslim waktu itu bukan dari ekonom murni. Pada masa itu, pembagian struktur mengenai disiplin ilmu pengetahuan belum dilakukan. Mereka mempunyai keahlian dalam berbagai bidang ilmu. Faktor inilah yang mungkin menyebabkan mereka melakukan pendekatan interdisipliner antara ilmu ekonomi dan bidang ilmu yang mereka tekuni sebelumnya. Pendekatan ini menyebabkan mereka tidak hanya memperhatikan variabel-variabel ekonomi saja. Konsep ekonomi mereka berdasarkan kepada aturan

Islam yang bersumber kepada Al-Quran serta Hadis Nabi. Konsep tersebut merupakan interpretasi menurut ajaran Islam yang universal, mengandung perintah dan larangan serta prinsip bagi kehidupan umat manusia, dan mendorong mereka untuk mengembangkan krativitas berdasarkan akal pikiran.

Dalam literatur Islam, belum banyak ditemukan tulisan tentang sejarah pemikiran ekonomi Islam. Buku-buku peradaban Islam lebih banyak difokuskan pada kajian sejarah politik Islam, daripada mengenai ekonomi Islam klasik. Kajian tentang tema-tema ekonomi terintegrasi dalam berbagai khazanah hukum Islam, sehingga tidak terlihat ruang bagi analisis ekonomi secara khusus. Meskipun demikian, cendekiawan muslim telah berupaya menuliskan pemikirannya dalam catatan pembahasan mereka tentang tema ekonomi tertentu. Hal ini merupakan kontribusi pemikiran yang positif bagi pengembangan keilmuan ekonomi Islam di masa kini.

Hingga saat ini, beberapa sarjana Islam telah menyumbangkan pemikiran-pemikiran berkaitan dengan ekonomi Islam. Menurut Nejatullah Ash-Shiddiqi (Jamal, 2010, p. 97) pemikiran ekonomi Islam merupakan pandangan para cendekiawan muslim terhadap fenomena ekonomi pada masa mereka hidup. Dalam mencetuskan pemikiran ekonomi Islam, para pemikir muslim mendasarkan kepada Alquran, Sunnah, ijtihad, dan merujuk kepada realitas kehidupan mereka. Pemikiran merupakan produk manusia, sedangkan Alquran dan Sunnah merupakan wahyu Allah Swt., dan hadis Rasulullah.

Objek kajian dalam pemikiran ekonomi Islam bukanlah ajaran Alquran dan Sunnah tentang ekonomi, tetapi pemikiran para ilmuwan Islam tentang ekonomi dalam sejarah atau bagaimana mereka memahami ajaran Alquran dan Sunnah tentang ekonomi. Sejarah ekonomi Islam dalam praktik historis, juga menjadi objek pemikiran ekonomi Islam. Dengan demikian, gagasan ekonomi perlu diuji secara empirik guna pengembangan kajian pemikiran ekonomi Islam. Apalagi jika dikaitkan dengan kebijakan ekonomi dan keuangan suatu negara.

Tulisan ini mengkaji pemikiran ekonomi Islam Muhammad Abdul Mannan dari aspek epistemologinya. Oleh karena itu kerangka dasar yang digunakan adalah pendekatan studi pemikiran seorang tokoh. Maka beberapa hal yang harus dicermati adalah: 1). Perlu memperhatikan sikap, tanggapan, ucapan, tulisan, dan perilaku seorang tokoh, 2). Melacak pemikiran seseorang dapat melalui kegiatan dalam pikirannya yang telah dimanifestasikan, 3). Pemikiran seorang tokoh dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal, 4). Faktor internal yaitu nilai-nilai dari seorang pemikir, meliputi agama, keyakinan yang dianut, ideologi, kepribadiannya, subyektivitas, dan pandangan pemikirannya, 5). Faktor eksternal meliputi lingkungan internal dan eksternalnya dalam aspek sosial, ekonomi, budaya, politik, hukum, dan sebagainya (Brinton, 1980, p. 15).

Terdapat dua metode pendekatan yang dapat digunakan untuk mengkaji pemikiran seseorang, yaitu: 1. Metode Subyektif, merupakan eksplorasi terhadap pemikiran tokoh, dan upayanya dalam menghasilkan pemikiran tersebut. 2. Metode Obyektif, yaitu eksplorasi terhadap hasil pemikiran tokoh dan dinamika interaksinya dengan lingkungan sekitar, 3. Kombinasi metode subyektif dan obyektif (Brinton, 1980, p. 15). Adapun tulisan ini menggunakan kombinasi metode subjektif dan objektif dalam mengkaji pemikiran Muhammad Abdul Mannan. Oleh karenanya, yang perlu diperhatikan adalah: 1. Menguak pemikiran tokoh tersebut sebagaimana terekam dalam karya-karya tulisnya. 2. Mengkaji biografi tokoh tersebut. 3. Memahami hubungan antara gagasan yang ada dalam karya-karya seorang tokoh dengan aktivitasnya dalam kehidupan sehari-hari dan keilmuannya (Shari'ati, 1979, pp. 39-69). Berdasar kerangka tersebut, artikel ini berusaha mengeksplorasi biografi dan karya-karya Muhammad Abdul Mannan, pemikiran epistemologi ekonomi Islam Muhammad Abdul Mannan, dan studi kritis pemikiran ekonomi Islam Muhammad Abdul Manan.

Mengapa Muhammad Abdul Mannan? Karena Abdul Mannan menggunakan langkah-langkah dalam mengembangkan teori dan praktik ekonomi Islam. Beliau memulai mengidentifikasi tiga dasar

fungsi ekonomi yaitu; konsumsi, produksi, dan distribusi, dengan bertitik tolak dari masalah ekonomi kelangkaan (konvensional), Mannan memasukkan nilai-nilai Islam dalam membuat pilihan pada tiga aspek tersebut. Pada tahap aplikasi dengan pendekatan ilmu sosial multidisipliner, batas-batasnya ditentukan oleh Alquran dan dan Sunnah (Haneef, 2010 , pp. 30-33).

Biografi Muhammad Abdul Mannan

Muhammad Abdul Mannan lahir di Bangladesh tahun 1938. Pada waktu dilahirkan, Bangladesh masih termasuk dalam kawasan Pakistan. Di tahun 1960, gelar Master berhasil diraihnya di bidang Ekonomi pada saat menyelesaikan studi di *Rajashi University* serta bekerja di Pakistan. Tahun 1970, ia meneruskan belajar di *Michigan State University* dan memperoleh gelar master untuk yang kedua di bidang ekonomi dari Universitas Michingan AS. Di tahun 1973, gelar Doktor berhasil diraih Abdul Mannan dalam bidang ekonomi dari Universitas yang sama dalam konsentrasi ekonomi pendidikan, ekonomi pembangunan, hubungan industri, dan keuangan.

Dengan capaian gelar doktor, Abdul Mannan menjadi dosen di Papua Nugini. Abdul Mannan ditunjuk sebagai Profesor di *International Centre for Research in Islamic Economics* di Jeddah pada tahun 1978 (Haneef, 2010 , pp. 15-16). Dengan pengealamannya tersebut, Abdul Mannan dipercaya sebagai *Visiting Profesor* di *Muslim Institute London* dan di Universitas Georgetown Amerika Serikat. Mannan merupakan seorang tokoh ekonomi Islam yang menganjurkan pembentukan Bank Dunia Islam *Muslim Word Bank*, lima tahun sebelum pembentukan sesungguhnya dari Islamic Development Bank (IDB) pada tahun 1975 di Jeddah, Arab Saudi. Kemudian ia bergabung di *Islamic Developement Bank* Jeddah sejak 1984 dan menjadi ahli ekonomi senior di sana (Yuliadi, 2009, p. 53).

Dalam kehidupan rumah tangganya, Abdul Mannan mempersunting Nargis Mannan seorang wanita berketurunan India. Nargis Mannan berlatar belakang pendidikan sebagai mahasiswa pasca sarjana dan ia berhasil menyandang gelar magister pada bidang ilmu politik. Sebagai seorang istri yang setia, Nargis Mannan sering membantu Abdul Mannan dalam mencurahkan gagasan dalam

karya ilmiahnya. Dalam pernikahan tersebut Abdul Mannan dikaruniai dua orang anak. Reshmi merupakan anak perempuan Abdul Mannan, adapun Ghalib adalah anak laki-laki Abdul Mannan. Anak-anak Abdul Mannan tersebut juga sering berkontribusi dalam menyelesaikan karya-karya Abdul Mannan tentang ekonomi Islam.

Selama karirnya 30 tahun, Beliau banyak berperan dalam sejumlah organisasi besar organisasi pendidikan dan ekonomi. Pada tahun 1970 beliau menerbitkan buku pertamanya yang berjudul "*Islamic, Theory and Practice*". Buku tersebut merupakan karya Abdul Mannan yang fenomenal karena menjadi teks pertama ekonomi Islam. Beliau mendapatkan apresiasi sebagai *Highest Academic Award Of Pakistan di tahun 1974* yang setara dengan hadiah *Pulitzer.* Kesuksesan Abdul Mannan tersebut, harus dilihat di dalam konteks dan periode penulisannya. Pada saat ekonomi Islam masih dalam taraf mencari formatnya pada tahun 1970, kerangka dan karakter ekonomi Islam berhasil diuraikan secara komprehensif oleh Abdul Mannan. Namun tidak perlu dipungkiri bahwa saat itu kajian ekonomi Islam merupakan fikih muamalah.

Seiring dengan berjalannya waktu, ruang lingkup dan kedalaman pembahasan ekonomi Islam semakin berkembang. Kondisi tersebut memotivasi Abdul Manan menerbitkan buku kembali di tahun 1984 yang diberi judul *The Making of Islamic Economic Society dan The Frontier of Islamic Economics*. Buku tersebut menjelaskan secara serius dan komprehensif karya Abdul Mannan yang pertama (Haneef, 2010 , pp. 15-16). Hal ini didorong karena tahun 1970 dunia pendidikan Islam berada dalam tahapan pembentukan, dan pengembangan tentang prinsip ekonomi secara umum dalam Islam, sehingga uraiannya lebih komprehensif. Pada saat itu belum ada satu universitas pun yang mengajarkan ekonomi Islam. Dalam perkembangannya, kemudian ekonomi Islam menjadi mata kuliah di berbagai universitas (Yuliadi, 2009, p. 53).

Abdul Manan mempunyai reputasi di tingkat nasional dan internasional dengan pengalaman profesionalitasnya di bidang Eonomi dan keuangan. Di antara profesi Abdul Manan adalah, pernah sebagai Kepala Ekonom *Islamic Development Bank* (IDB) di Jeddah pada tahun 1982 sampai dengan tahun 1996; pernah sebagai

Professor Ekonomi dan Keuangan Universitas King Abdul Aziz, Jeddah pada tahun 1978 sampai 1982; pernah sebagai Dekan, Fakultas Ilmu Bisnis, Universitas Papua Nugini pada tahun 1974 sampai tahun 1978; pernah menjadi Konsultan, Ekonomi Moneter dan Fiskal, *Asian Development Bank* (ADB), di Manila pada tahun 1982 sampai tahun 1990; kemudian juga pernah sebagai profesor tamu di Universitas Georgetown, AS dan Institut Muslim, di London tahun 1983; pernah juga sebagai Asisten Penasihat Keuangan, di Islamabad, Pemerintahan Pakistan di tahun 1964 hingga 1967; sebagai Asisten Kepala Bagian Moneter Fiskal pada Komisi Perencanaan Pakistan, di Islamabad pada tahun 1968 hingga 1970; sebagai Profesor Ekonomi pada Pemerintah Sirajganj, Universitas di Sirajganj, Bangladesh pada tahun 1960 sampai 1964, (http://houseofmannan.com/trustees/prof-dr-m-a-mannan/, n.d.).

Adapun beberapa karya Muhammad Abdul Manan adalah sebagai berikut: (Mannan, 1997, pp. 406-411), (Haneef, 2006, p. 15), (http://houseofmannan.com/trustees/prof-dr-m-a-mannan/, n.d.).

1. *Islamic Economics; Theory and Practice*, 386 halaman, diterbitkan oleh: Sh. Mohammad Ashraf, di Lahore, Pakistan, pada tahun 1970, (Meraih *Best-Book Academic Award* dari Pakistan Writers' Guild, tahun 1970). Buku ini dicetak ulang pada tahun 1975 dan 1980 di Pakistan. Kemudian dicetak ulang di India pada tahun 1980. Buku ini kemudian dijadikan sebagai referensi utama oleh para mahasiswa, akademisi ekonomi Islam pada masa itu. Buku tersebut mendapat pengakuan Internasional dan telah diterbitkan 12 kali, direvisi pada tahun 1986. Buku *Islamic Economics, Theory and Practice* karya Abdul Mannan ini dijadikan sebagai karya utama yang fundamental, yang sampai sekarang masih sebagai salah satu rujukan. Namun perlu dipahami bahwa kesuksesan Abdul Mannan ini tidak lepas dari konteks dan periode penulisannya.
2. *The Making of Islamic Economics Society: Islamic Dimensions in Economic Analysis*; diterbitkan oleh *International Association of Islamic Banks*, Cairo dan *International Institute of Islamic Banking and Economics*, Kibris (Cyprus Turki) 1984. Menurut Abdul Mannan buku tersebut lebih komprehensif dan sebagai upaya

serius dalam memperjelas karya yang pertama. Sebagai seorang ilmuwan, ia mengembangkan ekonomi Islam berdasarkan pada beberapa sumber hukum, yaitu: Alquran, Sunnah Nabi, Ijma', Qiyas, dan sumber hukum lainnya.

3. *The Frontiers of Islamic Economics*, diterbitkan oleh *Idarath Ada'biyah*, Delhi, India, 1984. Buku tersebut merupakan edisi lanjutan dari karya Abdul Mannan yang menguraikan secara terperinci dan komprehensif mengenai ekonomi Islam.
4. *An Introduction to Applied Economics* (Dhaka, 1963).
5. *Economic Problems and Planning in Pakistan* (Lahore, 1968).
6. *Economic Development and Social Peace in Islam* (UK, 1989).
7. *Understanding Islamic Finance* (IDB, Jeddah, 1993).
8. *Structural Adjustments and Islamic Voluntary Sector with Special Reference to Awaqf in Bangladesh* (IDB, Jeddah, 1995).
9. *The Impact of Single European Market on OIC Member Countries* (IDB, Jeddah 1996); *Islamic Socio-Economic Institutions and Mobilization of Resources with Special References to Hajj Management of Malaysia* (IDB, Jeddah, 1996).

Pengungkapan Abdul Manan memakai pendekatan ekonomi mainstream dalam pemahamannya terhadap ekonomi Islam atau yang biasa dikenal dengan sebutan Mazhab Mainstream. Selama kurang lebih 50 tahun, Abdul Manan ditempa pengalaman yang sangat berharga pada aspek keuangan, perbankan, administrasi sipil, perencanaan ekonomi, pengajaran dan riset di berbagai Perguruan Tinggi di dunia, di antaranya Arab Saudi, Amerika Serikat, Australia, Bangladesh, Pakistan, Papua Nugini, dan Inggris. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Abdul Manan adalah seorang pelopor dan pakar di bidang ekonomi, perbankan, dan keuangan Islam, yang kiprahnya sudah mendunia.

Pada buku *Islamics Economics, Theory and Practice* yang diterbitkan tahun 1970, Abdul Mannan telah memaparkan pemikiran ekonominya. Buku ini ditulis dengan tujuan untuk memberikan pandangan yang menyeluruh tentang nilai-nilai ekonomi Islam dalam konteks analisis ekonomi kontemporer kepada para pembaca dengan ungkapan-ungkapan yang sangat mudah. Karena bersifat analitis, buku ini merupakan suatu usaha menyelidiki apakah Islam dapat

memberikan suatu tata perilaku dan kerangka sosio-ekonomik yang dapat dilaksanakan. Selain memberikan masukan praktis dalam penentuan keputusan dan kebijakan yang relevan dengan nilai Islam, Abdul Mannan juga menyampaikan analisis secara kritis mengenai dinamika dan problem-problem ekonomi di dunia Islam. Usulan Abdul Mannan tersebut adalah inisiasi berdirinya Bank Dunia Islam (*Moslem World Bank*) sebagaimana *Asian Bank* dan *African Bank*. Dari usulan tersebut menjadi gagasan utama berdirinya *Islamic Development Bank* (IDB) pada tahun 1975 (Syahputra, 2015, p. 98).

Abdul Mannan juga menawarkan pembangunan jaringan koperasi konsumsi untuk menanggulangi problematika kredit konsumtif dan inflasi harga, menuntut terbentuknya Dana Zakat Rakyat (*People's Zakat Trust*), serta menitikberatkan pada urgensi partisipasi ulama dalam perencanaan pembangunan dengan jalan membentuk Sentral Masyarakat Masjid dan Bimbingan Pertanian (*Mosque Community and Farm Guide Centres*). Mengingat Pakistan sebagai negara yang berpedoman pada konsep-konsep "*Welfare State*" (Negara Kesejahteraan) berbasis ideologi Islam, maka Abdul Mannan banyak membicarakan problematika ekonomi Pakistan dalam kerangka nilai-nilai Islam (Syahputra, 2015, p. 98).

Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Abdul Manan

Ilmu pengetahuan tidak hanya bersumber dari akal (rasionalisme) dan pengalaman (empirisme). Dalam Islam, pengetahuan juga bersumber dari wahyu Allah SWT di dalam Alquran dan Hadis Rasulullah Muhammad SAW. Setiap cabang ilmu pengetahuan secara filosofis harus memenuhi tiga aspek utama, yaitu aspek ontologi mengenai hakikat apa yang dikaji, aspek epistemologi tentang cara mendapatkan pengetahuan yang benar, dan aspek aksiologi membahas tentang fungsi sebuah ilmu. Dalam filsafat ilmu ketiga aspek ini juga disebut metode ilmiah, yaitu suatu cara atau prosedur untuk mengukur sebuah ilmu atau pengetahuan (Suriasumantri, 1995, p. 35).

Kata epistemologi dari bahasa Yunani yang maknanya adalah teori pengetahuan. Jika diuraikan, epistemologi terdiri dari kata *episteme* artinya pengetahuan, adapun *logos* yaitu kata atau

pembicaraan. Logos dapat diartikan juga ilmu yang termasuk bidang filsafat dan terkait denga nasal usul, karakter, serta macam-macam pengetahuan. Kata-kata tersebut merupakan topik yang sering didiskusikan dalam ilmu filsafat. Para akademisi bahkan sering membahas tentang pengertian pengetahuan, karakteristiknya, macam pengetahuan, dan kaitannya dengan kebenaran dan keyakinan seseorang. Dengan demikian epistemologi dapat dapat dimaknai sebagai teori pengetahuan. Jika dicermati dari aspek terminologis, epistemologi termasuk cabang dari filsafat yang meliputi sumber, struktur, metode, dan keabsahan pengetahuan. Melalui aspek-aspek tersebut, suatu pengetahuan dapat dikatakan valid sebagai suatu ilmu (Earle, 1992, p. 21).

Adapun pembahasan epistemologi meliputi beberapa hal yaitu: (1) hakekat (essensi), eksistensi dan ruanglingkup pengetahuan; (2) sumber-sumber pengetahuan; (3) metodologi ilmu tentang cara mengetahui suatu pengetahuan; (4) sarana yang digunakan dalam rangka kerja metodologis dan; (5) uji validitas pengetahuan (UGM, 2002, p. 32). Epistemologi atau teori pengetahuan membicarakan tentang hakikat ilmu pengetahuan, asumsi-asumsi, dasar-dasarnya, dan pertanggung jawaban atas pengetahuan manusia. Demikian juga ilmu ekonomi pada umumnya, secara epistemologis menggunakan metode-metode keilmuan yang bersifat parsial, baik rasional maupun empirik dengan analisis deskriptif-kuantitatif.

Sebelum dibahas tentang kajian Muhammad Abdul Mannan tentang sumber dan metodologi ekonomi Islam, terlebih dahulu akan diuraikan tentang hakikat dan ruang lingkup ekonomi Islam. Menurut Abdul Manan, ekonomi Islam termasuk cabang ilmu pengetahuan sosial, yang di dalamnya meliputi persoalan-persoalan ekonomi masyarakat berdasarkan nilai-nilai Islam (Mannan, 1997, p. 19). Dalam buku karya Abdul Mannan yang sudah di terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Teori dan Praktek Ekonomi Islam", Abdul Mannan telah memaparkan keseluruhan aspek ekonomi Islam secara komprehensif. Cita-cita Abdul Manan adalah tegaknya ekonomi Islam, dari aspek teori, aspek individu, institusi, hingga peran negara.

Ekonomi Islam sangat terkait dengan sosiologi. Jika sosiologi merupakan induk, maka ekonomi Islam merupakan bagian darinya dalam arti yang lebih terbatas. Dalam ekonomi Islam tidak mempelajari setiap individu yang hidup dalam masyarakat, tetapi mengenai individu yang meyakini nilai-nilai Islam saja. Ekonomi Islam juga meliputi bidang konsumsi, produksi, serta distribusi barang dan jasa dalam praktik di masyarakat Islam yang menerapkan ajaran agamanya secara menyeluruh (Mannan, 1997, p. 19).

Kondisi "kelangkaan" dalam terminologi ekonomi Islam menurut Abdul Manan sama dengan ekonomi Barat. Yang membedakan adalah penerapan nilai-nilai Islam dalam praktik penggunaan berbagai sumber daya yang dijadikan alternatif pemenuhan kebutuhan umat Islam.

Oleh karena itu, menurut Abdul Mannan, yang membedakan sistem ekonomi Islam dari sistem sosio-ekonomi lain adalah sifat motivasional yang mempengaruhi pola, struktur, arah dan komposisi produksi, distribusi dan konsumsi. Dengan demikian, tugas utama ekonomi Islam adalah menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi asal-usul permintaan dan penawaran, sehingga dimungkinkan untuk mengubah keduanya ke arah distribusi yang lebih adil (Hulwati, 2009, pp. 1-3).

Beberapa asumsi dasar Abdul Mannan tentang ekonomi Islam dapat dijelaskan sebagai berikut: (Haneef, 2010, pp. 15-16).

Pertama, Abdul Manan tidak sepakat dengan pola kapitalistik, dimana mereka yang menguasai faktor produksi akan mendominasi kehidupan masyarakat. Sebagaimana yang terjadi saat ini. Oleh karena itu, Abdul Mannan tidak setuju dengan teori Adam Smith tentang harmonisasi kepentingan. Hal tersebut merupakan cita-cita yang tidak mungkin akan terwujud. Jika hawa nafsu manusia tidak dikendalikan, maka akan terjadi perilaku yang merugikan kepada sesama manusia, karena sifat keserakahan, egoisme, dan individualisme. Kondisi itu bisa saja terjadi karena sifat dasar manusia memiliki naluri untuk menguasai orang lain. Maka dari itu, Abdul Manan menawarkan teori ekonomi Islam, untuk mengendalikan sifat-sifat yang merugikan manusia lain.

Kedua, Abdul Manan menolak teori perubahan Marxis, karena menurutnya teori tersebut tidak menyebabkan perubahan yang lebih baik, meskipun teori ini merupakan reaksi kapitalisme yang memberikan solusi namun tidak tuntas. Menurut Abdul Mannan teori Marxis tersebut mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan yang fitrah. Kelebihan yang dimiliki setiap manusia sudah seharusnya diberikan reward.

Ketiga, Abdul Mannan menyebarkan gagasan perlunya melepaskan diri dari paradigma kaum neoklasik positivis, dengan menyatakan bahwa observasi harus ditujukan kepada data historis dan wahyu. Pernyataan ini bertolak belakang dengan argument Abdul Mannan untuk menghindari cara pandang kaum neo klasik yang merujuk kepada historis.

Keempat, Abdul Mannan menolak gagasan kekuasaan produsen atau kekuasaan konsumen yang dapat menyebabkan dominasi dan eksploitasi Dalam kenyataannya, sistem kapitalistik yang ada saat ini dikotomi kekuasaan produsen dan kekuasaan konsumen tak terhindarkan. Maka dari itu, Abdul Mannan memberikan solusi tentang keseimbangan antara peran pemerintah dan persaingan yang berdasarkan kepada nilai-nilai Islam.

Kelima, dalam hal pemilikan individu dan swasta, Abdul Mannan berpendapat bahwa Islam mengizinkan pemilikan swasta sepanjang tunduk pada kewajiban moral dan etik. Setiap individu dalam masyarakat harus memiliki hak yang sama dalam mengakses kepemilikan harta secara keseluruhan. Namun demikian, setiap individu tidak diperkenankan untuk melakukan eksploitasi kepada orang lain. Pandangan Abdul Mannan ini masih bersifat normative, karena ia belum menguraikan secara jelas tentang cara, instrument, dan sistem yang dapat digunakan untuk terwujudnya ekonomi Islam yang harmonis.

Keenam, dalam mengembangkan ilmu ekonomi Islam, Abdul Mannan menentukan langkah-langkah operasional yaitu menentukan fungsi-fungsi dasar ekonomi yang secara sederhana meliputi tiga fungsi, yaitu konsumsi, produksi dan distribusi. Ada lima prinsip dasar yang berakar pada syariah untuk fungsi-fungsi dasar ekonomi yaitu berupa fungsi konsumsi, yakni prinsip kebenaran, kebersihan,

kesederhanaan, kebajikan, dan moralitas. Perilaku konsumsi seseorang dipengaruhi oleh kebutuhannya sendiri yang secara umum adalah kebutuhan manusia yang terdiri dari kebutuhan, kenyamanan, dan kemewahan (Yuliadi, 2009, p. 53).

Selain asumsi dasar ekonomi Islam di atas, Abdul Manan juga membahas aspek penting lainnya yaitu; aspek distribusi pendapatan dan kekayaan. Abdul Manan memiliki pemikiran tentang konsep kebijakan yang ditujukan untuk pemerataan distribusi kekayaan di masyarakat, melalui ketentuan-ketentuan dalam Islam, maupun distribusi harta yang sifatnya sukarela (Santoso, 2016, p. 64). Melalui asumsi-asumsi di atas, secara epistemologis Abdul Manan juga menggunakan metode-metode keilmuan yang bersifat parsial, baik rasional maupun empirik dengan analisis deskriptif kuantitatif. Metode-metode ilmu ekonomi tersebut meliputi: (Prihatin, 1994, pp. 14-16).

1. Metode Induktif, yaitu metode dimana suatu keputusan dilakukan dengan mengumpulkan semua data informasi yang ada di dalam realitas kehidupan. Realita tersebut merupakan setiap unsur kehidupan yang dialami oleh individu, keluarga, dan masyarakat, kemudian berupaya mencari solusi untuk memenuhi kebutuhan manusia secara cermat. Sebagai contoh misalnya upaya menghasilkan dan menyalurkan sumber daya ekonomi, sehingga didapatkan barang dan jasa yang tersedia dalam jumlah, harga, dan waktu yang tepat.
2. Metode Deduktif, yaitu suatu metode ilmu ekonomi yang bekerja atas dasar hukum. ketentuan atau prinsip umum yang sudah diuji kebenarannya dengan metode ini ilmu ekonomi berusaha menetapkan cara pemecahan masalah sesuai dengan ketentuan yang ada dalam ilmu ekonomi.
3. Metode Matematika, yaitu metode yang digunakan untuk memberikan solusi masalah ekonomi dengan cara pemecahan soal-soal secara matematika. Dalam matematika terdapat kebiasaan yang dimulai dengan pembahasan dalil-dalil yang kajiannya dapat diterima secara umum.
4. Metode Statistika, adalah suatu metode memberikan solusi masalah-masalah ekonomi dengan berbagai cara statistik. Cara-

cara terbut mulai dari pengumpulan data, pengolahan data, analisis data, penafsiran data, dan penyajian data dalam bentuk angka-angka yang diolah dengan metode statistik.

Paparan berikut merupakan pandangan Abdul Mannan tentang fungsi-fungsi ekonomi Islam, baik mengenai konsumsi, produksi, dan distribusi. Menurut Abdul Mannan (Syahputra, 2015, p. 101), metode pendekatan yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan manusia, merupakan pembeda antara ekonomi Islam dan ekonomi modern. Konsumsi dalam Islam harus selalu didasarkan pada prinsip-prinsip syariah, sehingga tidak ditujukan untuk memenuhi kepuasan material semata.

Konsep konsumsi di dalam Islam diatur oleh lima prinsip utama, yaitu: (1) prinsip keadilan, (2) prinsip kebersihan, (3) prinsip kesederhanaan, (4) prinsip kemurahan hati, dan (5) prinsip moralitas. Menurut Abdul Mannan, aktivitas produksi dan konsumsi barang mewah, harus disertai dengan distribusi pendapatan dan harta kekayaan guna membantu penyelesaian persoalan-persoalan ekonomi yang muncul di masyarakat. Dengan demikian yang diperlukan adalah ditegakkannya pemerataan dalam sistem masyarakat berdasarkan hukum ekonomi Islam. Dalam memahami perilaku konsumen, beberapa pandangan sempit dan statis menyatakan bahwa konsumen dalam masyarakat Islam dituntun secara ketat dengan sederetan larangan. Namun Abdul Mannan lebih cenderung untuk berpandangan lebih luas mengenai sikap tidak berlebihan dalam hal konsumsi yang mendasarkan perilaku konsumen muslim dengan mengutamakan kepentingan orang lain. Untuk memperbaiki pola perilaku konsumen, Islam melarang konsumsi makanan dan pakaian yang tidak sesuai dengan prinsip Syariah. Dalam kajian Islam, konsumsi selalu berhubungan erat dengan aspek produksi. Menurut Abdul Mannan, sistem produksi suatu negara, harus berdasarkan kriteria subyektif dan obyektif. Parameter kesejahteraan materi, merupakan kriteria obyektif. Adapun cara mencapai kesejahteraan ekonomi yang berdasarkan Islam, merupakan kriteria subyektif.

Kesejahteraan dalam perspektif ekonom Islam, dicapai dengan pemenuhan materi yang berdasarkan pada etika Islam.

Berbeda dengan paradigma kapitalistik, bahwa kehidupan manusia dapat dikategorikan bahagia dan sejahtera jika diorientasikan bagi pemenuhan materi saja. Oleh karena itu, tidak heran jika dalam pendekatan kapitalistik, asas yang dipakai adalah pemenuhan keinginan dengan prinsip meminimalisir biaya yang dikeluarkan. Implikasinya adalah keserakahan manusia dalam mencari materi, tanpa memperhatikan kebahagiaan dan kesejahteraan yang hakiki dan tidak merugikan orang lain. Islam lebih menekankan pada keseimbangan antara pemenuhan materi yang diorientasikan pada prinsip dan etika Islam. Dalam Islam, halal dan haram menjadi standar utama dalam melakukan aktifitas ekonomi dan aktifitas lainnya (Ulum, 2009, p. 448).

Abdul Mannan juga menjelaskan tentang fungsi produksi. Produksi bukanlah proses penciptaan fisik sesuatu yang tidak ada, melainkan usaha bersama untuk menghasilkan atau menambah kegunaan atau *utilitas* barang dan jasa guna kesejahteraan bersama. Kegunaan barang dan jasa harus dihasilkan dari proses produksi yang halal, baik dari aspek zatnya, memberikan keuntungan, proses diolah berdasarkan syariah, serta nalal outputnya. Pendapat Abdul Mannan (Faizah, 2019, p. 60) tersebut pada dasarnya merupakan refleksi dari pemikiran ekonom muslim sebelumnya, bahwa pada masa Rasulullah, produksi sudah berlangsung meskipun tidak menyebutkan istilah produksi secara utuh, melainkan substansi yang terkandung dalam kegiatan masyarakat dalam bermuamalah pada masa dahulu.

Abdul Manan memberikan pandangan dan solusi mengenai beberapa persoalan yang sangat mendasar dalam sektor produksi. Persoalan-persoalan tersebut adalah sebagai berikut (Syahputra, 2015, p. 104):

1. Sistem Penguasaan Tanah

Dalam ekonomi pertanian, tentang penguasaan tanah, dipandang oleh Abdul Manan sangat penting dari segi produksi dan distribusi. Keduanya mempengaruhi motiv produksi dan teknik pertanian melalui pola pemilikan dan penguasaan hak milik. Oleh karena itu, pemilikan dan penguasaan atas tanah yang hanya membatasi keuntungan untuk sekelompok orang serta

menyampingkan sebagian besar rakyat, sangat bertentangan dengan nilai-nilai persamaan dan pemerataan dalam ekonomi Islam. Dalam Islam, tidak seorang pun dapat menuntut kepemilikan tanah secara mutlak, karena tanah adalah milik Allah. Selain itu, Abdul Mannan tidak merekomendasikan gagasan sewa tanah, karena hal itu dapat membantu pembentukan suatu kelas kapitalis baru dalam masyarakat yang eksistensinya merupakan ancaman etika perekonomian Islam.

2. Kebijakan kependudukan dalam negara Islam

Kebijakan pengendalian jumlah penduduk mengandung arti bahwa situasi demografi yang berlebihan, tidak menguntungkan bagi suatu negara. Menurut Abdul Mannan (Syahputra, 2015, p. 105), kebijakan pembatasan kelahiran dapat dibenarkan, untuk mengantisipasi dampak buruk kelebihan penduduk. Penyebaran penduduk di daerah yang padat ke daerah yang jarang penduduknya dapat dilakukan sebagai salah satu alternatif untuk mengatasi ledakan penduduk, mengingat terdapat perbedaan luas antar daerah di suatu negara. Hal ini bukan persoalan yang mudah, tetapi memerlukan perencanaan ilmiah yang mendalam. Selain itu, upaya untuk meringankan beban kelebihan penduduk, dapat diusahakan dengan melakukan pemerataan kekayaan melalui pajak progresif bagi orang kaya. Upaya selanjutnya adalah imigrasi sebagai kebijakan kependudukan dapat meringankan persoalan kelebihan penduduk.

3. Hakikat hubungan industrial dalam Islam

Abdul Mannan (Syahputra, 2015, p. 106) memiliki pandangan bahwa Islam tidak mengakui pengisapan buruh oleh majikan di dunia industry. Namun juga tidak menyetujui dihapuskannya kelas kapitalis dan diciptakan masyarakat tanpa kelas. Islam mengakui adanya perbedaan kemampuan dan bakat yang dimiliki oleh setiap orang. Sehingga mengakibatkan perbedaan pendapat dan imbalan material. Islam tidak menyetujui persamaan tingkat yang sama sekali tidak berubah dalam pembagian kekayaan, karena hal ini dapat menghilangkan perbedaan kinerja yang sebenarnya.

Dalam aspek distribusi, Abdul Mannan (Sulistiani, 2017, p. 132) sepakat bahwa persoalan ekonomi disebabkan kesenjangan antara kelangkaan sumber daya alam dengan keinginan-keinginan

manusia yang tidak terbatas. Problematika ekonomi sering disebabkan karena pemerataan dan keadilan distributif yang tidak terpenuhi sebagai akibat dari sistem ekonomi yang membiarkan perilaku eksploitatif. Problem ekonomi ini disebabkan oleh ketidakadilan manusia dalam kesalahan distribusi sumber daya alam, dan adanya eksploitasi manusia pada alam yang berlebihan. Abdul Mannan memperbolehkan kepemilikan swasta dan senantiasa menjaga hak individu, dengan syarat tidak mengeksploitasi pihak lain. Dalam konteks ekonomi Islam, persoalan yang muncul bukan mengenai harga pasar, namun pada distribusi pendapatan yang tidak merata.

Jika dilihat dari mekanisme Islam memecahkan problematika ekonomi, maka berdasarkan kajian fakta permasalahan ekonomi secara mendalam, terungkap bahwa hakikat permasalahan ekonomi terletak pada distribusi harta dan jasa di tengah-tengah masyarakat. Dengan demikian perlu diciptakan mekanisme keadilan distributif guna memberikan penyelesaian persoalan ekonomi. Dalam konteks historis, pada masa Islam klasik hingga akhir kejayaan Islam, peran kebijakan fiskal dalam Islam, mengimplementasikan intrumen zakat, infak, sekedah, dan wakaf, sebagai media distribusi kekayaan yang adil dan merata. Zakat merupakan kewajiban untuk mengeluarkan sebagian pendapatan atau harta seseorang yang telah memenuhi syarat syariah Islam guna diberikan kepada berbagai unsur masyarakat yang telah ditetapkan kriteria dan kadarnya. Adapun infak, sedekah, dan wakaf merupakan pengeluaran 'sukarela' yang juga sangat dianjurkan dalam Islam untuk didistribusikan kepada para pihak yang membutuhkan.

Menurut Abdul Mannan (Menita, 2017, p. 237) kebijakan fiskal dalam ekonomi Islam merupakan kebijakan negara sebagai upaya untuk pengembangan masyarakat, berdasarkan distribusi harta kekayaan berdasarkan nilai-nilai Islam, dengan menyeimbangkan kebutuhan material dan spiritual yang harmonis. Abdul Mannan menyatakan bahwa untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat tersebut, perlu mengembangkan intrumen kebijakan fiskal yang potensial seperti wakaf dan zakat. Dalam perspektif Abdul Mannan jika wakaf diutamakan sebagai instrumen

kebijakan fiskal, maka dapat diwujudkan kebijakan fiskal yang berorientasi material dan spiritual secara seimbang dan utuh.

Kontribusi Pemikiran Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Abdul Mannan

Untuk mencapai suatu kebenaran, harus menggunakan metodologi yang merupakan prinsip dasar dalam Islam. Berdasarkan hal itu, maka manusia dilarang menggunakan persangkaan dalam mencari kebenaran. Kebenaran hanya dapat dicapai melalui metodologi ilmu pengetahuan. Demikian pula jika akan memperoleh kebenaran dalam ekonomi Islam, maka harus menggunakan metodologi tertentu yang berdasarkan nilai-nilai Islam. Dalam ranah ini, metodologi ekonomi konvensional sangat berbeda dengan ekonomi Islam.

Ilmu ekonomi Barat disusun berdasarkan metodologi atau epistemologi dengan pendekatan rasionalisme dan empirisme. Oleh karena itu sumbernya adalah rasio dan pengalaman. Sedangkan ilmu ekonomi Islam bersumber dari Alquran dan Sunnah. Maka dari itu dalam beberapa hal, metodologi ilmu ekonomi Islam berbeda dengan ilmu ekonomi Barat. Tetapi di saat berijtihad dalam beberapa hal, kedua sistem ekonomi tersebut memiliki persamaan metodologi. Untuk memperoleh pengetahuan yang valid, secara umum dapat dicapai dengan menggunakan epistemologi yang mempunyai peran serta kedudukan yang sangat penting dalam ilmu pengetahuan.

Dalam khazanah pemikiran Islam, epistemologi Islam memiliki kedudukan bertingkat-tingkat, di dalamnya meliputi (Rosyad, Tt, p. 7):

a. Perenungan (*Comtemplation*).
b. Pengindraan (*Sensation*).
c. Pencerapan (*Perception*).
d. Penyajian (*Representation*).
e. Konsep (*Concept*).
f. Timbangan (*Judgement*).
g. Penalaran (*Reasoning*).

Dalam khazanah filsafat Islam, terdapat tiga buah epistemologi pemikiran, yakni bayani, irfani dan burhani

(Hadikusuma, 2018, p. 2). Epistemologi bayani adalah sebuah model metodologi berpikir berdasarkan teks (*nash*). Epistemologi irfani merupakan metode berpikir pengalaman spiritual keagamaan. Epistemologi burhani merupakan metode berpikir berdasarkan konsistensi logika, bukan berdasar kepada *nash* dan pengalaman. Epistemologi bayani beranggapan bahwa sumber ilmu itu adalah *nash* atau penalaran terhadap *nash*. Adapun akal pikiran manusia dipandang tidak bisa dijadikan sebagai sumber pengetahuan jika tidak didasarkan kepada *nash*.

Adapun ilmu-ilmu keislaman yang menggunakan epistemologi bayani adalah ilmu tafsir, hadis, fiqh dan sebagainya, yang akhirnya dikenal sebagai tradisi fiqh (Al-Jabiri, 1991, p. 113). Epistemologi bayani merupakan pendekatan pemikiran dengan berdasarkan teks atau *nash*, baik secara langsung maupun tidak langsung, yang diterima oleh akal pikiran manusia. Untuk mendapatkan pengetahuan dari teks ini ada dua cara, yaitu (1) berpegang pada teks *dzahir* dan (2) berpegang pada maksud atau sasaran teks jika dengan teks *dzahir* tidak dapat menjawab persoalan baru. Pada epistemologi bayani, rasio harus didasarkan kepada *nash*, agar didapatkan suatu pengetahuan (Al-Jabiri, 1991, p. 38). Adapun sarana yang digunakan dalam epistemologi bayani adalah kaidah-kaidah bahasa Arab berdasarkan *nash* Alquran, Sunnah, dan Ijma'. Oleh karena itu peran akal sangatlah kecil, yakni hanya nampak dalam pengertian bahwa kaidah bahasa Arab tidak lain adalah produk akal itu sendiri.

Cara kedua dalam epistemologi bayani ini, berpegang pada maksud-maksud umum teks (*maqashid asy-syari'ah*). Cara berpikir kedua ini lebih memberi kebebasan peran akal jika dibandingkan dengan yang pertama. Namun peran akal di sini masih dibatasi oleh konsep prioritas maslahat secara berurutan yaitu maslahat *dzaruriyyah* (primer, kalau tidak terealisir maka tidak ada kehidupan dunia dan merugi di akherat), *hajiyyah* (skunder, berupa ketetapan-keteapan hukum yang memberi kemudahan manusia dalam menjalani hidup), dan *tahsiniyyah* (tersier, atau berkaitan dengan penilaian etika dan estetika) (Syatibi, Tanpa Tahun, p. 8).

Adapun epistemologi irfani, adalah pendekatan pemikiran berdasarkan kehendak Allah Swt., dengan metode *kasyf* atau ungkapan batin. Metode ini sangat unik karena tidak dapat dirasionalkan, diverifikasi, dan diperdebatkan. Epistemologi irfani mengedepankan ketajaman hati nurani individu yang bersifat subyektif daripada penelusuran yang siftanya obyektif. Maka dari itu, epistemologi irfani tidak menggunakan penalaran akal. Epistemologi irfani ini sudah dimulai sejak zaman Yunani kuno, seperti Plato, Hermes, dan Pitagoras (Mugist, 2003, p. 187). Secara terminologis, epistemologi irfani merupakan suatu pendekatan ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui kondisi *kasyf* yaitu, anugerah cahaya Ilahi yang diberikan kepada umat manusia setelah menjalani aktivitas ruhani atau *riyadah* berdasarkan rasa cinta yang mendalam atau *mahabbah* kepada Allah Swt.

Epistemologi irfani merupakan lanjutan dari bayani. Karena itu, epistemologi irfani diperoleh dengan ketajaman hati nurani, tidak berdasarkan analisis *nash*. Dengan kesucian hati, diharapkan Allah Swt., akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada manusia. Menurut Al-Jabiri (Rosyad, Tt, p. 12), kondisi *kasyf* seseorang diperoleh melalui *mujahadah* dan *riyadah,* yaitu menempa diri secara moral spiritual yang dikonsepsikan ke dalam pikiran, kemudian dijelaskan kepada orang lain. Secara metodologis pengetahuan ruhani diperoleh melalui tiga tahapan yaitu, persiapan, penerimaan, dan pengungkapan, baik secara lisan maupun tulisan.

Epistemologi burhani (Hadikusuma, 2018, p. 11), berbeda dengan epistemologi bayani dan irfani, yang masih berkaitan dengan teks suci. Epistemologi burhani sama sekali tidak mendasarkan pada teks dan pengalaman. Epistemologi burhani didasarkan kepada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima selama sesuai dengan logika rasional. Perbandingan ketiga epistemologi ini, seperti dijelaskan oleh Al-Jabiri (Hadikusuma, 2018, p. 11), bahwa epistemologi bayani akan menghasilkan pengetahuan berdasarkan *nash* Alquran dan Sunnah, epistemologi irfani melalui ritual ruhani atau *kasyf,* dan epistemologi burhani melalui prinsip logika dari kebenaran pengetahuan sebelumnya. Sumber pengetahuan burhani berasal dari

rasio, dan bukan dari *nash* dan intuisi. Pendekatan rasio ini memberikan keputusan atas informasi yang ditangkap panca indra berdasarkan argumen-ergumen logika, yang disebut dengan *taSawwur* dan *tasdiq*. *TaSawwur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indera, sedangkan *tasdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut. Dengan demikian, epistemologi burhani merupakan metode memperoleh pengetahuan berdasarkan akal.

Dari tiga jenis epistemologi di atas Abdul Mannan berkonsentrasi pada epistemologi bayani. Abdul Mannan selalu menyebutkan dalil-dalil *nash*, baik dari Alquran maupun Sunnah, dalam menjelaskan setiap asas dalam ekonomi Islam. Selain itu beliau juga menerapkan metode logika dari As-Syatibi yaitu induksi tematik. Hal itu dapat dipahami karena asas merupakan makna umum yang disimpulkan dari dalil-dalil parsial. Asas inilah yang sebenarnya merupakan segi substansi yang mengandung maslahat dari nash-nash Alquran dan Sunnah, yang kemudian diproyeksikan ke dalam konsep ekonomi Islam dan semua instrumennya. Epistemologi burhani digunakan Abdul Mannan ketika menawarkan beberapa langkah metodologis dalam merumuskan konsep ilmu ekonomi Islam yang sarat dengan pemikiran-pemikiran empiris-rasional. Sedangkan epsitemologi irfani, tidak nampak digunakan oleh Abdul Mannan.

Penggunaan epistemologi bayani oleh Abdul Mannan, telah berkontribusi terhadap beberapa asas atau prinsip ekonomi Islam, yang secara garis besar dimasukkan dalam tiga fungsi utama ekonomi yaitu konsumsi, produksi, dan distribusi. Pada aspek konsumsi, Abdul Mannan menekankan prinsip-prinsip perilaku konsumen yaitu, kesederhanaan, kebersihan, kepedulian, keadilan, dan moralitas (Mannan, 1997, p. 45). Menurut Abdul Mannan (Mannan, 1997, p. 54), prinsip dalam fungsi produksi adalah prinsip kesejahteraan ekonomi. Sedangkan prinsip dalam distribusi adalah kesejahteraan ekonomi, egaliter, dan keadilan (Mannan, 1997, p. 113).

Dengan menggunakan epistemologi bayani dan burhani, Abdul Manan memiliki kelebihan dalam pemikirannya. Kelebihan

Abdul Manan dapat dikemukakan dalam beberapa hal yaitu (Yuliadi, 2009, p. 53):

Pertama, pemikiran Abdul Mannan tentang teori dan praktik ekononi Islam sangat komprehensif dan integratif. Abdul Mannan menghadirkan gambaran system ekonomi Islam secara keseluruhan dan dalam perspektif yang tepat. Penekanan Abdul Mannan pada perubahan struktural, yaitu perlunya membersihkan kehidupan ekonomi dari segala bentuk eksploitasi dan ketidakadilan, serta menggalakkan kemandirian dan kemitraan dalam berbagai unsur dalam lingkup kehidupan umat Islam. Hal tersebut merupakan agenda reformasi dan rekonstruksi yang dicita-citakan Abdul Mannan untuk menata system perbankan guna pengembangan masa depan umat Islam.

Kedua, dalam pemikiran Abdul Manan terintegrasi antara teori dengan praktik ekonomi Islam. Dengan sangat baik Beliau mengembangkan argumen dalam menggulirkan konsep ekonomi Islam tentang peranan asuransi Islam untuk mencapai tujuan-tujuan Islam secara lebih efektif.

Ketiga, Abdul Mannan memberikan saran kebijakan dan paradigma baru tentang kebijakan fiskal, konsep perbankan Islam, asuransi Islam, uang dalam Islam, kerangka mikro dan makro ekonomi Islam, serta anggaran belanja dalam Islam. Selain itu, pemikirannya juga mencakup bidang moneter internasional, bagaimana membersihkan dari riba, dan bentuk-bentuk eksploitasi lain. Hal tersebut dilakukan Abdul Mannan karena keprihatinannya kepada para ekonom muslim lainnya yang akan selalu menghadapi tantangan dari system perbankan dan moneter dunia. Maka dari itu, penting untuk diupayakan pengembangan visi yang lebih berani mengenai peran uang dan sistem perbankan pada ranah internasional yang terbebas dari aspek eksploitasi, agar berganti menjadi tatanan ekonomi global yang berkeadilan.

Sebagai seorang pionir pemikiran ekonomi Islam di abad 20, Abdul Mannan telah berkontribusi dalam pemikiran-pemikiran segar bagi perkembangan ekonomi Islam. Beliau memberikan pencerahan mengenai perbedaan yang fundamental antara sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi lainnya. Dalam perbandingan tersebut,

Abdul Mannan menggunakan metode eklektika dengan menggabungkan hal-hal yang baik dari paham dan aliran ekonomi di luar konsep Islam. Hal ini sebenarnya tidak harus dilakukan, karena dapat mengganggu kemurnian konsep ekonomi Islam. Namun dalam konteks diskursus ekonomi Islam pada tahun 1980 an, dinamikanya belum gencar seperti masa kini. Bagaimanapun juga, Abdul Mannan tetap menjadi referensi bagi para sarjana, pemikir, dan peneliti ekonomi Islam.

Beberapa pandangan Abdul Mannan ada yang perlu dikaji lebih lanjut. Misalnya, Ia belum memberikan pandangan mengenai kualitas, kuantitas, maksimasi, dan partisipasi faktor produksi. Hal tersebut belum dijelaskan secara panjang lebar tentang bagaimana sifat-sifat tersebut akan berperan. Selain itu juga, belum dijelaskan tentang pemanfaatan sumber daya yang optimal bagi eksistensi ekonomi Islam di tengan masyarakat. Beliau baru menjelaskan terkait zakat, dan pandangannya yang kontradiktif terhadap dibolehkannya kelas kapitalis yang menurut Abdul Mannan sebagai suatu kewajaran di dalam suatu masyarakat. Ia tidak menambahkan penjelasan tentang batas-batas kapitalisasi tersebut boleh diterapkan pada masyarakat muslim.

Akhirnya, terlepas dari semua kontradiksi pemikiran dan kontribusinya terhadap perkembangan ekonomi Islam, Abdul Mannan telah menempatkan dirinya sebagai salah satu pemikir ekonomi Islam yang handal dan tetap menjadi referensi bagi pemikir ekonomi Islam berikutnya.

Penutup

Kehadiran ekonomi Islam di masa kontemporer, sangat diwarnai dengan maraknya wacana ekonomi Islam dalam ranah teori maupun praktik pada aspek bisnis modern, seperti operasional lembaga keuangan syariah. Secara historis, pada akhir abad 20 sistem ekonomi Islam mulai bangkit kembali setelah imperium Bani Usmani berakhir. Permasalahan yang mengemuka saat ini adalah bagaimana ditemukan kembali jejak-jejak pemikiran munculnya konsep ekonomi Islam secara teoritis dan praktis dalam bentuk rumusan, yang dapat diaplikasikan dan dijadikan pedoman perilaku

ekonomi umat Islam. Sebagai seorang pionir pemikiran ekonomi Islam di abad 20, Abdul Mannan telah berkontribusi dalam pemikiran-pemikiran segar bagi perkembangan ekonomi Islam.

Dari ketiga epistemologi Islam yaitu bayani, irfani, dan burhani, Abdul Mannan berkonsentrasi pada epistemologi bayani dalam produk pemikiran ekonominya. Abdul Mannan selalu menyebutkan dalil-dalil *nash*, baik dari Alquran maupun Sunnah, dalam menjelaskan setiap asas dalam ekonomi Islam. Kelebihan Abdul Mannan terletak pada pemikirannya yang komprehensif dan integratif mengenai teori dan praktek ekonomi Islam. Terutama mengenai fungsi-fungsi ekonomi terkait konsumsi, produksi, dan distribusi.

Pesan moral yang menonjol dalam pemikiran Abdul manan adalah upaya menghilangkan unsur eksploitasi dan berjuang demi munculnya sebuah tatanan ekonomi dunia yang berkeadilan. Terlepas dari kontribusi pemikiran Abdul Mannan yang perlu dikaji lebih lanjut, Beliau telah menempatkan dirinya sebagai salah satu pemikir ekonomi Islam yang handal dan tetap menjadi referensi bagi generasi pemikir ekonomi Islam sesudahnya.

REFERENSI

Amiruddin, Muhammad Majdy. 2019. Reviving Economic Thought By Mannan Perspective*, Rausyan Fikr,* Vol. 15 No. 2 Desember.

Brinton, Crane. dalam F. Iswara. 1980. *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Binacipta.

Earle, William James, 1992. *Introduction to Philosophy,* New York-Toronto: Me. Graw-HU1, Inc.

Faizah, Fita Nurotul. 2019. Pemikiran Muhammad Abdul Mannan Tentang Produksi. SERAMBI, Vol 1, No 2, Agustus.

Haneef, Mohamed Aslam. 2006. *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer, Analisa Komparatif Terpilih.* Surabaya: Airlangga University Perss. Cet. Ke-1.

Haneef, Muhammed Aslam. 2010. *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer*. Jakarta: Rajawali pers.

Hulwati, 2009. *Ekonomi Islam*. Jakarta: Ciputat Press Group

Jabiri, Muhammad `Abed Al-. 1991. *Bunyah al`Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.

Jamal, Helliyah. 2010. Pemikiran Dan Kontribusi Islam Dalam Sejarah Pemikiran Ekonomi. *Balance Economics, Bussiness, Management and Accounting Journal*. Th. VII No. 12 Januari.

Kusuma, Wira Hadi. 2018. Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding*. Syi'ar* Vol. 18 No. 1 Januari-Juni.

Mannan, Muhammad Abdul. 1997. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Terjemah, M. Nastangin. Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa.

Menita, Herza Ayu. 2017. Pemikiran Abdul Mannan Tentang Ekonomi Islam. *AL-INTAJ* Vol. 3, No. 1, Maret.

Mughits, Abdul. 2003. Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam (Kajian atas Pemikiran M. Abdul Mannan dalam Teori dan Praktek Ekonomi Islam). *Hermeneia*, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Vol.2 No. 2 Juli-Desember.

Prihatin, Imam Chourmain. 1994. *Pengantar Ilmu Ekonomi*. Jakarta: Proyek Pembinaan dan Peningkatan Mutu Tenaga Kependidikan Dikti.

Rosyad, Sholeh. 2015. Metode Ilmu Pengetahuan Ekonomi Islam. *Jurnal Aksioma Ad-Diniyah.*

Santoso, Sugeng. 2016. Sejarah Ekonomi Islam Masa Kontemporer. *AN-NISBAH*.Vol. 03, No. 01, Oktober.

Sulistiani, Siska Lis. 2017. Distribusi Dalam Ekonomi Islam Untuk Pembangunan Negara Menurut Baqir Ash-Shadr Dan M Abdul Mannan. Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah Vol.1 No.1 januari.

Suriasumantri, Jujun S. 1995. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Syafrin, Nirwan. "Epistemologi Islam Telaah Bidang Fiqh dan Ushul Fiqh", dikutip dari

https://www.researchgate.net/publication/304465702_Konstruk_Epistemologi_Islam_Telaah_bidang_Fiqh_dan_Ushul_Fiqh pada hari Senin, 13 Desember 2021, Pukul 09.00 WIB.

Syahatah, Husein. 2001. *Pokok-pokok Pikiran Akuntansi Islam*. Terjemahan Khusnul Fatarib. Jakarta: Akbar Media Ekasarana.

Syahputra, Rizki. 2015. Studi Pemikiran Ekonomi Islam Modern Muhammad Abdul Mannan. Telaah terhadap Buku "Islamic Economics; Theory And Practice". *Jurnal Ecobisma*. Vol 2 No. 2 Juni.

Syatibi, Abu Ishaq asy-. Tanpa tahun. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Ahkam*. Mesir: Tanpa Penerbit. Jilid III.

Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, 2002. *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, cet. 2. Yogyakarta: Liberty Yogyakarta.

Ulum, Fahrur. 2009. Telaah Kritis atas Pemikiran Ekonomi Islam Abdul Mannan. *Al-Qānūn,* Vol. 12, No. 2, Desember.

Yuliadi, Imamudin. 2009. *Ekonomi Islam Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: LPPI.

BAGIAN II

Pijar-Pijar Nalar Kritisme Mohammad Rasjidi

Faisal Ismail

Pendahuluan

Di era 1950-an masih sangat langka putra putri Indonesia yang berkesempatan studi di universitas-universitas Barat. Mereka yang bisa belajar di universitas-universitas Barat bisa dihitung dengan jari. Selain terkendala oleh biaya studi yang sangat mahal dan biaya hidup yang sangat tinggi, juga kualitas intelektualitas kebanyakan putra putri Indonesia belum tercerahkan untuk mampu belajar di universitas-universitas Barat. Di era 1950-an, seorang putra Indonesia yang berkesempatan belajar di universitas Barat adalah Mohammad Rasjidi. Ia belajar di Universitas Sorbonne, Paris, Prancis. Pada masa itu dan juga pada masa sekarang ini Universitas Sorbonne terkenal sebagai universitas besar yang sangat prestisius yang para lulusannya mempunyai bobot akademik dan kualitas ilmiah yang sangat baik.

Dengan motivasi dan semangat yang sangat tinggi, Rasjidi mempergunakan peluang emas studinya di Universitas Sorbonne. Rasjidi secara gemilang meraih gelar doktor dari Universitas Sorbonne pada tahun 1956. Sebelum menamatkan program doktornya di Universitas Sorbonne, Rasjidi terlebih dulu menyelesaikan program magisternnya di Fakultas Filsafat Universitas Kairo, Mesir, pada tahun 1938. Pada masa itu dan juga pada masa sekarang ini Universitas Kairo terkenal sebagai salah satu pusat studi Islam yang banyak menarik mahasiswa Muslim untuk menuntut ilmu-ilmu keislaman.

Studi Rasjidi di Universitas Kairo dan Universitas Sorbonne telah menjadikan dirinya menguasai filsafat Islam dan filsafat Barat. Inilah modal utama dan basis kecendekiawanan Rasjidi sehingga ia dalam perkembangannya menjadi sosok pemikir Muslim yang

memiliki intelektualisme dan kritisme yang sangat berbobot. Rasjidi tampil sebagai sosok pemikir Muslim yang secara kritis menyoroti isu-isu pemikiran kontroversial yang, menurut pendapatnya, perlu dikritisi untuk menemukan kebenaran ilmiah dan kebenaran diniah. Fokus utama kajian ini hendak mengulas dan membahas pijar-pijar nalar intelektualisme dan kritisme Rasjidi.

Latar Belakang Keluarga, Pendidikan Dan Karier

Nama kecil Mohammad Rasjidi adalah Saridi. Nama Mohammad Rasjidi diberikan oleh Syekh Ahmad Soorkati (seorang alim terkenal asal Sudan) ketika Saridi belajar di Sekolah Al-Irsyad (Malang, Jawa Timur) yang didirikan oleh Ahmad Soorkati. Rasjidi lahir di Kotagede, Daerah Istimewa Yogyakarta, pada hari Kamis Pahing tanggal 20 Mei 1915 (4 Rajab 1333 H). Ayah Rasjidi bernama Atmosudigdo dan ibunya bernama Siti Maeshah. Pada tahun 1938, Rasjidi menikah dengan Siti Sa'adah Mudzakkir dan dikaruniai tiga orang putra-putri, yaitu Norania Rasjidi, Abdussalam Rasjidi dan Kasim Rasjidi. Rasjidi wafat pada tanggal 30 Januari 2001 di Jakarta dan dikebumikan di pemakaman keluarga di Kotagede, Yogyakarta. Hidup Rasjidi penuh berkah dan dikaruniai usia panjang sampai mencapai 86 tahun.

Rasjidi menuturkan, keluarganya adalah keluarga *abangan* (tidak taat beribadat). Tetapi setelah memasuki usia tua, sang ayah mulai melaksanakan salat dan ibadat lainnya. Setelah ayahnya wafat, sebagian harta warisannya diberikan kepada seseorang dengan tujuan orang tersebut menunaikan haji mewakili ayahnya (haji badal). Rasjidi menuturkan hal ini:

> *"Keluargaku adalah keluarga yang biasanya disebut "Keluarga Abangan," artinya yang beragama Islam tetapi tidak melakukan ibadat sehari-hari. Bapakku adalah almarhum Mas Atmosudigdo, berdiam di Kotagede daerah enclave Surakarta, yang berada di Jogyakarta. Waktu masih kecil, aku diajari membaca Qur'an oleh seorang guru yang datang di rumah kami tiap pagi. Setelah merasa tua, bapakku mulai melakukan sembahyang dan sesudah meninggal, sebagian harta peninggalannya dipakai ongkos mewakilkan orang menjalankan ibadah haji* (Rasjidi, 1974: 9)".

Semasa kecil Rasjidi belajar di Sekolah *Ongko Loro,* kemudian melanjutkan ke Kweekschool Muhammadiyah di Yogyakarta. Pada usia 14 tahun, Rasjidi masuk Sekolah Al-Irsyad di Kecamatan Lawang, Kabupaten Malang, Jawa Timur. Sekolah Al-Irsyad didirikan oleh Syekh Ahmad Soorkati (seorang alim terkenal asal Sudan). Pada waktu belajar di Sekolah Al-Irsyad itulah, Rasyidi muda sudah menguasai isi Kitab *Alfiah* (karya Ibnu Malik) yang berisi pelajaran dasar tata bahasa Arab. Selain itu, Rasjidi juga memahami dasar-dasar logika dan filsafat dengan baik dari buku-buku berbahasa Arab.

Dengan penguasaan bahasa Arab yang baik, Rasjidi melanjutkan sekolah menengah atasnya di Darul Ulum (Kairo, Mesir) dan pada tahun 1934 ia masuk Fakultas Filsafat Universitas Kairo (Mesir) dan berhasil menyelesaiakan studinya dengan baik. Rasjidi menempuh program doktornya di Universitas Sorbonne (Paris, Prancis) dan pada tahun 1956 berhasil mempertahankan disertasinya yang berjudul *l'Evolution del'islam en Indonesie ou Consideration Critique du Livre Tjentini.* Rasjidi meraih gelar doktor dengan predikat *Cum Laude.*

Masa studi Mohammad Rasjidi di Kairo dan di Paris memberikan kenangan yang tidak terlupakan. Di perguruan tinggi tersebut Rasjidi menimba ilmu pengetahuan dan mereguk iklim ilmiah sehingga potensi akademiknya terus berkembang dengan baik ke masa depan. Bernostalgia tentang masa studinya di Darul Ulum, Universitas Kairo dan Universitas Sorbonne, Rasjidi menggoreskan kenangannya:

> *"Aku belajar di Darul 'Ulum di Mesir di mana disyaratkan menghafal Qur'an untuk lulus ujian menengahnya. Kemudian aku belajar falsafah di Universitas Cairo pada tahun 1934. Aku mujur dapat belajar pada guru-guru besar Prancis, Alexandre Koyre dan Andre Lalande. Aku dapat pula belajar pada seorang murid Muhammad Abduh, reformer Islam di Mesir, yaitu almarhum Syekh Mustafa Abbdul Razik, yang kemudian menjadi Rektor Universitas Azhar pada tahun 1945* (Rasjidi, 1974: 11)".

Prestasi studi yang sangat baik ini menjadi modal utama bagi Rasjidi untuk berkarier ke masa depan. Rasjidi diangkat menjadi Menteri Agama Pertama dan melaksanakan tugasnya dari tanggal 3 Januari 1946 - 2 Oktober 1946 dalam Kabinet Sjahrir II. Dri 1947-1949, Rasjidi memimpin misi Delegasi Republik Indonesia ke negara-negara Arab seperti Mesir, Yordania, Syria, Lebanon dan Irak. Misi utamanya adalah untuk mendapatkan pengakuan dari negara-negara Arab atas eksistensi dan kedaulatan Indonesia sebagai negara merdeka yang baru lepas dari penjajahan kolonial Belanda. Dari tahun 1949-1951, Rasjidi diberi kepercayaan sebagai Duta Besar RI untuk Mesir merangkap Kerajaan Arab Saudi, Duta Besar RI untuk Iran (1953-1954), Dirjen Penerangan Kementerian Luar Negeri (1954-1955) dan Duta Besar RI untuk Pakistan (1956-1958).

Kiprah Rasjidi di pemerintahan dan diplomasi sangat dirasakan menfaatnya bagi bangsa dan negara, lebih-lebih masa itu dirasakan sebagai momentum yang strategis bagi Bangsa dan Negara Indonesia yang baru merdeka atau lepas dari penjajahan kolonial Belanda. Karena jasanya kepada bangsa dan negara, Rasjidi dianugrahi tanda penghargaan Bintang Mahaputra Utama oleh Pemerintah Republik Indonesia. Presiden Soeharto langsung menyerahkan tanda penghargaan itu kepada Rasjidi pada tanggal 15 Agustus 1989 (persis dua hari menjelang acara peringatan Hari Kemerdekaan RI) di Istana Negara.

Rasjidi juga memgukir prestasi prestisius di bidang akdemik dan pendidikan tinggi. Pada tahun 1958, Rasjidi mengajukan cuti dari tugasnya sebagai Duta Besar RI untuk Pakistan dan selama lima tahun (1958-1963) ia mengajar sebagai *associate professor* di Institute of Islamic Studies, Universitas McGill, Montreal, Kanada. Hal ini membuktikan bahwa bobot keilmuan dan kualitas kepakaran Rasjidi di bidang studi Islam diakui oleh universitas bertaraf internasional. Jabatan akademik tertinggi selanjutnya yang digapai oleh Rasjidi adalah sebagai guru besar (profesor) dengan spesialisasi studi Hukum Islam pada Fakultas Hukum Universitas Indonesia (UI), Jakarta. Pidato pengukuhannya sebagai guru besar berjudul *Islam dan Indonesia di Zaman Modern*. Rasjidi berkarier sebagai profesor di UI selama 17 tahun (1968-1985).

Kiprah lain yang pernah dilakukan oleh Rasjidi antara lain menjadi pegawai Radio Republik Indonesia (RRI) Jakarta yang membidangi siaran luar negeri. Di tahun 1940, ia aktif sebagai anggota Islam Studie Club. Di forum ini Rasjidi berdiskusi dan berkontribusi menanggapi isu-isu keagamaan, keumatan dan kemasyarakatan. Waktu, tenaga, pikiran dan perhatian Rasjidi juga dicurahkan untuk mengabdi sebagai pengurus Pimpinan Pusat Muhammadiyah, direktur Rabitah Alam Islami, Jakarta, dan anggota pimpinan Dewan Dakwah Indonesia (DDI) Pusat, Jakarta. Satu hal lagi yang menarik dari kegiatan Rasjidi yang multidimensi ini adalah dia dipercaya oleh rekan-rekannya menjabat sebagai Direktur Islamic Center, Washington, Amerika Serikat (1964-1967).

Walaupun lahir dari latar belakang keluarga *abangan,* Mohammad Rasjidi dalam perkembangannya mengalami transformasi diri yang sangat signifikan. Ia akhirnya menjadi seorang Muslim penghafal Alqur'an (hafiz), penghafal Alfiyah, lancar dan fasih berbahasa Arab, Prancis dan Inggris. Ia belajar dan mengajar di universitas Barat yang prestisius, beberapa kali menjadi duta besar dan terlibat dalam banyak pergaulan, relasi dan interaksi yang beragam dan luas. Berefleksi tentang sisi-sisi perjalanan hidupnya sebagai seorang Muslim, sebagai duta besar dan sebagai guru besar, Rasjidi berkata:

> *"… aku menghafal Qur'an, aku menghafal Alfiyah Ibnu Malik, Matan Rahbiyah dan lain-lainya. Aku mengaji dengan lisan yang fasih, lebih fasih dari orang-orang yang menamakan dirinya Kiyai Haji. Tetapi aku ini juga seorang Muslim yang modern. Walaupun aku tidak pernah mengunjungi sekolah Belanda, tetapi aku paham membaca buku-buku dalam bahasa Belanda. Di samping itu aku lancar berbahasa Inggris dan Prancis. Aku dapat berbicara, pidato dan mengajar serta diskusi dalam bahasa-bahasa tersebut (Rasjidi, 1974: 11)".*

Melanjutkan refleksi perantauan dan perjalanan hidup yang panjang dan perjalanan karier yang ia lakoni serta kontak-kontak keterlibatan dirinya dalam banyak realasi dan interaksi yang luas dan beragam, Rasjidi mengatakan:

"Aku pernah mengunjungi Kongres Sejarah Agama di Los Angeles, California, Amerika Serikat, di mana aku menguraikan suatu penyelidikan. Aku pernah menjadi Direktur Islamic Centre di Washington, ceramah di universitas-universitas Amerika menghadapi guru-guru besar tentang agama di suatu konferensi di North Carolina pada tahun 1958, di Duke University. Dalam lapangan pekerjaan, aku pernah menjadi Ketua Delegasi Diplomatik RI, menjadi Duta Besar. Aku punya teman orang-orang besar di beberapa negara. Presiden Tunisia adalah teman karibku. Perdana Menteri Afganistan 1959-1960 adalah temanku. Perdana Menteri Prancis sekarang, Couve de Murville, adalah teman baikku semenjak ia menjadi Duta Besar di Kairo tahun 1950 (Rasjidi, 1974: 11-12)".

Karya-Karya Ilmiah

Sebagaimana disebutkan di atas, karier puncak akademik Mohammad Rasjidi adalah sebagai guru besar dengan spesialisasi studi hukum Islam pada Universitas Indonesia, Jakarta. Rasjidi menjadi guru besar Universitas Indonesia selama 17 tahun (1968-1985). Sebelum menjalani kariernya sebagai profesor, Rasjidi sudah menunjukkan potensi besar bahwa ia di masa depan akan menjadi sosok pemikir, ilmuwan dan cendekiawan Muslim yang *qualified*. Indikasinya, Rasjidi sudah hafal Alqur'an ketika menamatkan studinya di sekolah menengahya di Darul Ulum (Kairo, Mesir). Saat ia masih berstatus sebagai mahasiswa, baik di Universitas Kairo (Mesir) kemudian di Universitas Sorbonne (Paris, Prancis), Rasjidi memperlihatkan kerajinan, kepandaian dan kecerdasan sehingga ia berhasil menyelesaikan studinya di kedua universitas tersebut dengan sangat baik.

Karya ilmiah Rasjidi yang pertama kali pantas dicatat adalah *l'Evolution del'islam en Indonesie ou Consideration Critique du Livre Tjentini.* Karya ilmiah ini ditulis pada tahun 1956 dalam bahasa Prancis sebagai disertasi yang diajukan sebagai syarat untuk memperoleh gelar doktor dari Universitas Sorbonne. Dalam menulis disertasi ini, Rasjidi melakukan kajian mendalam terhadap Serat Tjentini. Dalam disertasinya, Rasjidi secara kritis mengemukakan kritik bahwa, menurut penilaiannya, paham kebatinan yang terdapat

dalam Serat Tjentini tidak sejalan dengan ajaran Islam. Rasjidi berhasil mempertahankan disertasinya di hadapan dewan pengaji yang terdiri dari guru-guru besar dan ia pun berhasil meraih gelar doktor dengan predikat *cum laude* dari Universitas Sorbonne. Sebuah prestasi akademik putra bangsa Indonesia yang patut diapresiasi karena berhasil menggondol gelar doktor di universitas luar negeri pada momen Indonesia belum lama merdeka.

Di tahun 1956, Rasjidi menulis artikel dalam bahasa Inggris berjudul *Unity and Diversity in Islam* (Kesatuan dan Keragaman dalam Islam) yang dimuat dalam buku bertajuk *Islam the Straight Path* (dieditori oleh Profesor Kenneth Morgan). Buku ini diterbitkan oleh Penerbit Ronald Press New York (1956). Masa-masa selanjutnya adalah masa-masa kreatif dan produktif bagi Rasjidi dalam menghasilkan karya-karya ilmiah dan mempublikasikan karya-karya akademiknya. Selama kurun waktu 17 tahun berkarier sebagai profesor di Universitas Indonesia, Jakarta, intensitas kreativitas dan produktivitas Rasjidi semakin meningkat dalam menghasilkan karya-karya ilmiahnya. Sebagai seorang profesor, Rasjidi selalu terobsesi untuk menuangkan ide-idenya.

Minat Rasjidi terhadap studi filsafat yang sudah memijar saat dia kuliah di Universitas Kairo (Mesir) terus menampakkan pijaran-pijarannya. Latar belakang inilah yang memotivasi dia menulis sebuah buku berjudul *Filsafat Agama*. Buku ini diterbitkan oleh Penerbit CV Bulan Bintang, Jakarta, dan pernah mengalami tiga kali cetak ulang (cetakan pertama 1965, cetakan kedua 1970 dan cetakan ketiga 1975). Konten penting buku ini adalah mendudukan posisi agama dan filsafat, agama sebagai wahyu Tuhan dapat memberikan bimbingan yang benar kepada akal manusia dalam berfilsafat. Di tahun 1984, buku bertajuk *Persoalan Filsafat* adalah karya terjemahan Rasjidi yang diterbitkan oleh Penerbit CV Bulan Bintang, Jakarta. Buku ini dialihbahasakan oleh Rasjidi dari buku berbahasa Inggris berjudul *The Living Issue of Philosophy* karya Harorld A. Titus.

Rasjidi di tengah kesibukannya sebagai profesor di Universitas Indonesia tidak mengenal lelah. Ia secara efisien memanfaatkan waktunya menerjemahkan buku-buku berbahasa Prancis. Buku berbahasa Prancis *La Bible, le coran et la science* karya

Maurice Bucaille dialihbahasakan oleh Rasjidi ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Bibel, Qur'an dan Sains Modern* (penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1978). Menyusul buku ini, sebuah buku lain berbahasa Prancis *I'Humanisme de I'Islam* karya Marcel Boisard diterjemahkan oleh Rasjidi ke dalam bahasa Indonesia di bawah judul *Humanisme dalam Islam* (penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1980). Buku berbahasa Prancis lainnya *Promesses de Islam* karya Roger Garaudy dialihbahasakan oleh Rasjidi ke dalam bahasa Indonesia di bawah tajuk *Janji-Janji Islam* (penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1982). Ketiga buku terjemahan Rasjidi tersebut membuka mata publik dan memberikan pemahaman yang akurat tentang penghargaan Islam terhadap sains dan humanisme serta janji-janji kebahagian hidup dalam Islam.

Rasjidi sebagai guru besar tidak pernah berhenti berkarya. Baginya, tiada hari tanpa karya, tiada hari tanpa kreativitas. Ia memanfaatkan banyak waktunya untuk menulis dan menulis. Ia kreatif dan produktif. Selain buku-buku hasil karyanya yang telah disebutkan di atas, buku-buku ilmiah lainnya yang ia hasilkan adalah *Keutamaan Hukum Islam* (1971), *Agama dan Etik* (1972), *Sekitar Natalan dan Konperensi Gereja-Gereja di Jenewa* (1973), *Empat Kuliah Agama Islam pada Perguruan Tinggi* (1974), *Sidang Raya Dewan Gereja Sedunia di Jakarta* (1975), *Kebebasan Beragama* (1979), *Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Nasional* (1980), *Apakah Syiah Itu*? (1984) dan *Hendak Dibawa Ke Mana Umat Ini?* (1988).

Tidak lengkap rasanya kalau empat karya ilmiah Rasjidi berikut ini tidak disebut, yaitu *Islam Menentang Komunisme* (cetakan keempat, penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1975), *Islam dan Kebatinan* (cetakan keempat, penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1977), *Koreksi terhadap Dr Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (cetekan pertama, penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1977) dan *Koreksi terhadap Drs Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (cetakan kedua, penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1977). Empat buku ini akan menjadi bahan studi saya dalam mendeskripsikan dan membahas pijar-pijar nalar intelektualisme dan kritisisme Rasjidi.

Kritisisme Rasjidi

Pijar-pijar nalar kritisisme Rasjidi secara kasat mata tercermin dalam empat buku yang ia tulis seperti disebutkan di atas. Sebelum lebih jauh mendeskripsikan pijar-pijar nalar kritisisme Rasjidi dalam empat buku tersebut, perlu terlebih dahulu dikemukan pengertian kata kerja *to ciritize* (mengkritik), *critic* (kritikus), *critique* (kritik), *critical* (kritis), dan *ciriticism* (kritisisme). Hal ini penting untuk memahami secara tepat bahwa Rasjidi adalah seorang kritikus yang dengan nalar kritisismenya melakukan kritik secara kritis dalam mengemukakan argumen-argumen ilmiah dan diniah.

The Random House Dictionary of the English Language (1987: 477) mengartikan kata kerja *to ciricize* (mengkritik) = *to judge or discuss the merits and faults of* (menilai atau mendiskusikan kebaikan dan kesalahan); *critic* (kritikus) = *a person who judges, evaluates, or criticizes* (orang yang menilai, mengevaluasi, atau mengkritik); *critique* (kritik) = *an article or essay criticizing a literary or other works* (sebuah artikel atau esai yang isinya mengkritik karya sastra atau karya-karya yang lain); *critical* (kritis) = *inclined to find faultas or to judge with severity* (cenderung menemukan kesalahan atau menilai dengan pedas); *criticism* = *the act of passing judgement as to merits of anything* (tindakan menyampaikan penilaian untuk kebaikan apa saja). Dengan mengacu ke kamus *The Random House Dictionary of the English Language* tersebut, dapat disimpulkan bahwa makna *to ciricize* (mengkritik), *critic* (kritikus), *critique* (kritik), *critical* (kritis) dan *criticism* (kritisisme) adalah sama. Penggunaannya tentunya disesuaikan dengan konteksnya saja.

Paham kebatinan pada umumnya serupa. Kajian ini tidak akan mengungkap pijar-pijar nalar kritisisme Rasjidi terhadap semua paham kebatinan. Kritisme Rasjidi terhadap kebatinan hanya difokuskan pada *Kitab Darmogandul* sebagai representasi aliran kebatinan. Darmogandul dalam kitabnya mendistorsi dan mengarikan istilah-istilah Islam menurut paham kebatinannya sendiri. Misalnya, syari'at menurut Islam adalah aturan-aturan hukum agama seperti syari'at shalat, zakat, puasa, haji, dll. Tapi Darmogandul mengartikan syari'at (Jawa: *sarengat*) dengan arti *yen sare wadine nyengat* (jika laki-laki tidur kemaluannya

bangkit/tegang) dan *thariqah* (tarekat) diartikan *taren* (minta bersetubuh kepada istri).

Poin ini disoroti oleh Rasjidi dalam bukunya yang bertajuk *Islam dan Kebatinan*. Rasjidi merujuk ke *Kitab Darmogandul* cetakan kedua, 1954, terbit di Kediri dan penerbitnya adalah Tan Kun Swie. Rasjidi mengutip terlebih dahulu isi *Kitab Darmogandul* (berbahasa Jawa) dan menerjemahkannya ke dalam bahasa indonesia. Kutipan Rasjidi dari *Kitab Darmogandul* dan terjemahannya sebagai berikut:

> *"Sadat itu kaya ngapa, manira durung mengerti, lah ta sira ucapena sun pirengke karna mami, matur Jeng Sunan Kali, ngih punika lapalipun ngucap ashadualla illalahi, kaping kalih angucap ashaduanna Mohammadar Rasulullah, tegese ingsun sekseni, pan ora ana Pangeran, amung Allah kang sejati, lan ingsung anekseni Jeng Nabi Mohammad iku utusanira Allah lailaha illallahi, ya Muhammad Rasulullah kang sanyata."*
> *"Puniko Sadat sarengat, tegese sarengat niki, yen sare wadine njengat, tarekat taren kang estri, hakekat munggil kapti, kedah rujuk estri kakung, makripat ngretos wikan, sarak sarat laki rabi, ngaben ala kaidenna yayah rina. (lihat Rajidi, 177 a: 18)".*
> *"Syahadat itu bagimana, aku belum mengerti. Katakanlah saya akan mendengarnya. Sunan Kalijaga berkata: 'lapalnya adalah asyhadu anla ilaha illallahu wa asyhadu anna Muhammadar rasulullahi. Artinya, aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah."*
> *"Lapal semacam itu dinamakan Syahadat Syari'at. Sarengat artinya kalau sare (tidur) kemaluannya nyengat (bangkit), tarekat artinya taren (minta bersetubuh kepada istri), hakekat artinya bersana sekesai, lelaki dan wanita harus rukun (solider), ma'ripat artinya mengerti, yakni mengetahui sarat pernikahan, yaitu bersetubuh, dan jika dilakukan di waktu siang juga boleh. (Rasjidi, 1977 a: 18-19)".*

Darmogandul juga mengartikan ayat Alqur'an *Alif Lam Min dzalikal kitabu la raiba fihi hudan lilmuttaqien* menurut paham kebatinannya sendiri. Arti sebenarnya ayat Alqur'an ini adalah *Alif Lam Min*, inilah kitab Alqur'an yang tidak ada keraguan di dalamnya, sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Darmogandul

mengartikan ayat Alqur'an tersebut sebagai berikut. *Dzalikal* = jika tidur kemaluannya *nyengkal* (bangkit), *kitabu la* = kemaluan lelaki masuk di kemaluan perempuan dengan tregesa-gesa, *raiba fihi* = perempuan yang pakai kain, *hudan* = telanjang (bahasa Jwa: wida), *lil muttaqien* = sesudah telanjang kemaluan lelaki termuat dalam kemaluan wanita. Dalam menyoroti paham ini, Rasjidi mengutip *Kitab Darmogandul* lalu menerjemahkannya ke dalalm bahasa Indonesia sebagai berikut:

> *"Tetep ing alame lama, kasebut Dalil Kurani, alip lam mim, dallikale kitabul raheba pami, lara hudan lilmuttakin, waladina tegesipun, alip punika sastra, urip boten kenging pati, lami-lami mung nangge alame lama. Alame lam mim dallikal, yen turu nyengkal kang wadi, tegespun kitabulla, natab mlebu ala wadi, tegesi rahabapi, rahaba kang ngangge sampur, hudan lil muttakiina, yen wus wuda jalu estri, den mutena wadi ala jroning ala (lihat Rasjidi, 1977 a: 25-26)".*
>
> *"Terdapat dalam Alquran: Alip Lam Min, dzalikal kitabu la raiba fihi, hudan lilmuttaqien; Alif adalah huruf, hidup tak kena mati. Dzalikal = jika tidur kemaluannya nyengkal (bangkit), kitabu la = kemaluan lelaki masuk di kemaluan perempuan dengan tregesa-gesa, raiba fihi = perempuan yang pakai kain, hudan = telanjang (bahasa Jwa: wida), lil muttaqien = sesudah telanjang kemaluan lelaki termuat dalam kemaluan wanita (Rasjidi, 1977 a: 27)".*

Memberikan tanggapan kritis terhadap isi *Kitab Darmogandul* tersebut, Rasjidi mengatakan, *term-term* atau istilah-istilah yang biasa dipakai umum dalam ilmu agama Islam telah diberi arti yang tidak saja berlainan akan tetapi bertentangan dengan Islam (Rasjidi, 1977 a: 62). Istilah-istilah Islam diartikan oleh Darmogandul menurut paham kebatinannya sendiri dengan memberikan arti lain yang absurd dan tidak Islami. Darmogandul mengemukakan paham kebatinannya itu pada tahun 1942. Seandainya Darmogandul mengemukakan paham kebatinannya pada masa sekarang, ia akan terkena kasus hukum dan bisa dijerat dengan pasal penistaan agama.

Selain menyoroti paham kebatinan sebagaimana tersebut di atas, Rasjidi juga mencermati paham *manunggaling kawula gusti* (bersatunya hamba dengan Tuhan; *wahdatul wujud*) yang diajarkan

oleh R. Ng. Ronggowarsito dalam kitabnya yang bertajuk *Hidayat Jati.* Rasjidi mengacu ke *Serat Wirid Hidayat Jati* yang ditulis oleh Ronggowarsito pada 1852, cetakan ke-2, terbit di Kediri tahun 1951, diterbitkan oleh Tan Koen Swie. Dalam kitabnya, Ronggowarsito mengatakan dirinya bersatu dengan Tuhan dan bahkan dia sendiri adalah Tuhan:

> *"Sajatine ingsun anata ing dalem Betul Mukaram, iku umah enggoning Ingsun, jumeneng ana dadaning Adam. Kang ana sajeroning dada iku ati. Kang ana ing antaraning ati iku Jantung, Sajeroning Jantung iku Budi. Sajeroning Budi iku Jinem, iya aku angen-angen. Sajeroning angen-angen iku sukma, sajeroning sukma iku Rahsa, sajeroning Rahsa iku Ingsun. Ora ana Pangeran angin Insun, Dat kang anglimputi ing Kahanan jati (lihat Rasjidi, 1977 a: 56)".*
>
> *"Sesungguhnuya Aku mempersiapkan sebuah mahligai dalam Baitul Muharam, yaitu sebuah rumah tempat larangan-Ku, terdirikan dalam dada Manusia. Dalam dada ada hati, di antara hati ada Jantung, dalam Jantung terdapat Budi. Dalam Budi ada Jinem, yakni pikiran. Dalam angan-angan (pikiran) ada sukma, dalam sukma ada Rasa, dalam Rasa ada Aku. Tak ada Tuhan selain Aku, Zat yang meliputi keadaan yang sesungguhnya (Rasjidi, 1977 a: 56)".*

Dalam pandangan Rasjidi, paham *manunggaling kawula gusti* tidak diajarkan dalam Islam dan tidak sejalan dengan Islam. Nabi Muhammad tidak pernah mengajarkan ajaran dan paham seperti itu. Manusia adalah makhluk, sedang Allah adalah Khalik, keduanya tidak mungkin bersatu dalam satu kesatuan wujud. Tokoh kebatinan-kejawen lain yang menganut paham *manunggaling kawula gusti* adalah Siti Jenar. Karena pahamnya dinilai menyimpang dari akidah Islam, Siti Jenar dijatuhi hukuman mati pada tahun 1517. Jauh sebelum itu, kasus yang sama terjadi pada diri Al-Hallaj yang mengklaim *Ana al-Haqq* (Akulah Yang Maha Benar itu; Akulah Tuhan). Pada tahun 922, Al-Hallaj dihukum mati di Baghdad (Irak).

Rasjidi selanjutnya menyoroti Marxisme-Komunisme. Sebagaimana diketahui, Komunisme menjadi paham dan ideologi Partai Komunis Indonesia (PKI) yang berjaya antara tahun 1959-1965 di era pemerintahan Presiden Soekarno. Pada tanggal 30

September 1965, PKI memberontak terhadap negara dengan tujuan hendak merebut kekuasaan, tapi gagal. Pada awal Pemerintahan Orde Baru, PKI dilarang di seluruh wilayah Indonesia (Ketetapan MPRS No. 25/1966). Walaupun berideolgi komunis-ateis, PKI banyak memperoleh pendukung dan anggota dari orang-orang Islam. Untuk menyebut satu contoh, Kiai Haji Ahmad Dasuki Siradj adalah tokoh dan pentolan PKI yang menjadi anggota Konstituante. Banyak orang-orang Islam pada masa itu yang belum memahami apa sebenarnya Marxisme-Komunisme itu.

Untuk memberikan literasi dan pencerahan kepada masyarakat, khususnya kepada umat Islam, Rasjidi secara kritis menyoroti Marxisme-Komunisme dalam bukunya yang berjudul *Islam Menentang Komunisme* (1975). Sebelum mengemukakan kritik Rasjidi terhadap Marxisme-Komunisme, perlu dipaparkan selintas tentang Karl Marx. Karl Heinrich Marx lahir di Tier, Jerman (dulu bernama Kerajaan Prusia), pada tanggal 5 Mei 1818 dan meninggal di London (Inggris) pada tanggal 14 Maret 1883 dalam usia 64 tahun. Pada mulanya, dia beragama Protestan, tapi kemudian menjadi ateis (tidak bertuhan; *mulhid*). Karyanya yang penting adalah *The Communist Manifesto* (1848) dan *Das Kapital* (1864). Teman dekat dan mitra Karl Marx adalah Friedrich Engels (1820-1895); keduanya dikenal sebagai pendiri dan peletak dasar komunisme modern.

Sebagai seorang ateis, Karl Marx menganggap agama sebagai candu bagi masyarakat *(Religion is the opium of the people; Die Religion ist das opium des Volkes)*. Marx dan para pengikutnya memandang agama hanya menjanjikan kebahagiaan semu dan khayali. Agama dipandang sebagai konsep-konsep kosong yang menghalangi kemajuan manusia di dunia ini, karena itu agama harus diberantas. Esensi ajaran Marx adalah materialisme, yang terpenting dan utama bagi dia dan para pengikutnya adalah kehidupan di dunia ini dan meteri (benda). Filsafat dan pandangan kaum Marxis-Komunis adalah *"hubuddunya*" (cinta dunia). Kaum Marxis-Komunis tidak percaya akan adanya akhirat (kehidupan sesudah mati).

Menurut Rasjidi, filsafat dan pandangan hidup Marxis-Komunis yang semata-mata berorientasi pada hidup keduniawain-kebendaan ini tidak diajarkan dalam Islam dan justru sangat

bertentangan dengan ajaran Islam. Islam, kata Rasjidi, mengajarkan kepada umatnya bahwa kehidupan yang sesungguhnya adalah kehidupan di akhirat. Rasjidi mengritisi filsafat dan pandangan hidup Marxis-Komunis dengan mengatakan:

> *"... kaum Marxis tidak percaya kepada yang ghaib, maka bagi mereka satu-satunya kehidupan manusia ialah kehidupan di dunia ini dan menganggap bahwa mereka dapat mengadakan sorga di duina ini, yaitu yang mereka namnakan classless society (masyarakat tanpa kelas). .... Pendapat tersebut bertentangan dengan Islam. Islam mengajarkan bahwa kehidupan yang sesungguhnya adalah kehidupan di akhirat, sebagaimana tersebut dalam Surat Al-Ankabut ayat 14: Kehidupan di dunia ini hanya merupakan permainan dan senda gurau. Kehidupan di akhirat adalah kehidupan yang sesungguhnya jika mereka mengerti (Rasjidi, 1975: 38)".*

Melanjutkan kritiknya terhadap filsafat dan pandangan hidup Marxis-Komunis yang ateis-materialistis, Rasjidi mengatakan bahwa kehidupan dunia bagi umat Islam bukannya tidak penting. Kehidupan dunia adalah penting bagi umat Islam karena secara riil umat Islam harus menjalani kehidupan ini pada masa hidup di dunia sekarang ini. Tetapi jauh lebih penting dan lebih utama, kata Rasjidi, adalah kehidupan akhirat yang merupakan kehidupan yang sesungguhnya sebagaimana tersebut dalam Alqur'an Surat Al-Qashahsh ayat 77:

> *"Hal tersebut tidak berarti kita harus memalingkan muka dari kehidupan dunia dan hanya mementingkan hari kemudian ... Ayat tersebut di atas berarti bahwa janganlah kita menganggap bahwa kehidupan di dunia ini merupakan satu-satunya yang layak kita cari; ... ada yang lebih mulia, yaitu kehidupan di akhirat. Tersebut dalam Surat al-Qashash ayat 77: Perolehlah kehidupan akhirat dengan kekayaan yang telah diberikan Tuhan kepadamu dan jangan lupa bagianmu dari kehidupan dunia (Rasjidi, 1975: 39)".*

Pada masa hidupnya, Karl Marx melihat kaum buruh mengalami pemerasan oleh kaum pemilik modal (kaum kapitalis). Dalam pandangan Marx, kaum buruh dieksploitasi oleh kaum kapitalis demi meraih keuntungan besar. Melihat kenyataan ini, Marx

membela kaum buruh (proletar). Salah satu tujuan gerakan Marxisme-Komunisme adalah hendak menciptakan masyarakat tanpa kelas *(classless society)*, yang dengan demikian –menurut Marx– kebahagiaan bisa terwujud karena tidak ada kelas masyarakat yang menindas kelas masyarakat yang lain. Rasjidi juga mengutip pendapat Engels *"the state is nothing more than a machine for the oppression of one class by another* (negara itu tidak lebih dari mesin penindasan dari suatu lapisan masyarakat terhadap lapisan masyarakat yang lain). Mengritisi pendapat Marx ini Rasjidi mengatakan:

> *"…. perkataan Marx itu mengandung kekeliruan. Kalau negara itu hanya merupakan alat pemerasan suatu kelas terhadap kelas yang lain, maka dengan sendirinya jika tidak ada kelas, pemerintah juga tidak ada. Akan tetapi kalau pemerintah itu merupakan hal yang lebih penting daripada alat untuk suatu kelas menindas kelas yang lain, maka suatu masyarakat yang tidak ada kelasnya belum tentu tidak ada pemerintahnya. Bagaimanapun juga, kemenangan proletariat (kaum buruh) sama sekali tidak menjamin terwujudnya masyarakat tanpa kelas. Yang akan terjadi ialah kaum proletar (buruh) tersebut akan mejadi kelas baru dan akan menentang siapa yang oposisi dengan tuduhan kontra revolusi (Rasjidi, 1975: 29)".*

Negara adidaya *(super power)* yang pernah menganut dan menerapakan Marxisme-Komunisme adalah Uni Soviet. Karena pergolakan-pergolakan internal, Uni Soviet pada akhirnya runtuh dan bubar pada tahun 1991. Negara-negara yang sebelumnya tergabung dalam negara federasi Uni Soviet, seperti Azerbaijan, Tajikistan, Uzbakisatan dan Georgia, mendeklarasikan diri sebagai negara merdeka. Ambruk dan bubarnya Uni Soviet dapat dipandang sebagai kegagalan total Marxisme-Komunisme di Uni Soviet.

Sorotan Rasjidi selanjutnya tertuju pada buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (dua jilid) karya Dr Harun Nasution yang diterbitkan pada tahun 1974 oleh Penerbit Bulan Bintang, Jakarta. Harun Nasution adalah dosen Institut Agama Islam (IAIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Harun menyelesaikan studinya di Universitas Al-Azhar (Kairo, Mesir) dan meraih gelar magister (tahun 1965) dan gelar doktor (tahun 1968) dari Institute of Islamic Studies, McGill

University, Montreal, Kanada. Buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* dijadikan literatur wajib bagi para mahasiswa IAIN di seluruh Indonesia. Dengan membaca buku tersebut, para mahasiswa diharapkan dapat memahami agama Islam dari berbagi aspeknya, meliputi aspek akidah, syari'ah, ibadah, filsafat, politik, mistisisme, kebudayaan/peradaban, lembaga kemasyarakatan dan ide-ide pembaruan.

Setelah membaca secara kritis dan detail buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* itu, Profesor Rasjidi menemukan pemikiran Dr Harun Nasution yang –menurut penilaian Rasjidi– tidak benar. Langkah awal yang Rasjidi tempuh adalah menulis "laporan" yang disampaikan kepada Menteri Agama dan beberapa pejabat eselon I di Kementerian Agama (Kemenag), Jakarta. "Laporan" Rasjidi itu disertai pesan agar Menag "mengambil tindakan" terhadap buku Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya karya Dr Harun Nasution itu. Rasjidi menuturkan hal ini:

> *"Mula-mula saya tidak mau melakukan koreksi tersebut di muka umum; pada tanggal 3/12 tahun 1975 saya menulis laporan rahasia kepada Sdr. Menteri Agama dan beberapa staf echelon tertinggi di Kementerian Agama. Laporan rahasia tersebut berisi kritik terhadap isi buku Sdr Dr Harun Nasution yang berjudul Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya. Saya menjelaskan kritik saya fasal demi fasal dan menunjukkan bahwa gambaran Dr Harun Nasution tentang Islam itu sangat berbahaya, dan saya mengharapkan agar Menteri Agama mengambil tindakan terhadap buku tersebut yang oleh Kementerian Agama dan Direktorat Perguruan Tinggi dijadikan buku wajib di seluruh IAIN di Indonesia (Rasjidi, 1977 b: 13)".*

Karena Kemenag tidak merespons "laporannya," Rasjidi menerbitkannya dalam bentuk buku dengan judul *Koreksi Terhadap Dr Harun Nasution Tentang Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1977). Rasjidi mengoreksi pemikiran Harun Nasution yang, menurut Rasjidi, tidak benar. Karena saya kesulitan mendapatkan buku *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* cetakan pertama (1974), saya menggunakan buku yang sama terbitan Universitas Indonesia Press (jil I tahun 2020 dan

jilid II tahun 2018). Membahas tentang Agama Hindu, Harun Nasution mengatakan Agama Hindu sungguhpun dianggap termasuk agama politeisme, ia mengandung paham monoteisme. Monoteisme Hindu dengan paham politeisme yang banyak terdapat di dalamnya tidak dapat dikatakan monoteisme murni (Nasution, 2020, jilid I: 15-16). Rasjidi secara kritis mengkoreksi pendapat Harun Nasution:

> *"Kata-kata [Dr Harun Nasution] tersebut di atas [Monoteisme Hindu dengan paham politeisme yang banyak terdapat di dalamnya tidak dapat dikatakan monoteisme murni] adalah kata-kata lidah yang tidak bertulang, yang tersirat di dalamnya adalah bahwa semua agama itu sama, setidaknya di Indonesia. … Agama Hindu yang merupakan agama alamiyah disejajarkan dengan agama Islam. Dan ini sama sekali tidak dapat dierima oleh orang Islam".*
>
> *"… Jadi soalnya dijadikan begitu ringan, bukan prinsip: monoteisme atau bukan monoteisme, tetapi monoteisme murni dan monoteisme tidak murni. Semuanya monoteisme dan semuanya sama. Uraian Dr Harun Nasution yang berselubung uraian ilmiah sesungguhnya mengandung bahaya bagi generasi muda Islam yang ingin dipudarkan keimanannya (Rasjidi, 1977 b: 23-24)".*

Menjelaskan tentang Alqur'an sebagai Firman Allah, Harun Nasution mengatakan bahwa berdasarkan ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi, Umat Islam berkeyakinan apa yang terkandung dalam Alqur'an adalah seluruhnya Firman Allah. Teks Arab yang terkandung dalam Alqur'an adalah wahyu dari Allah. Hanya kata-kata Arab yang tersebut dalam teks itulah yang diakui sebagai wahyu dan kalau diganti dengan kata-kata Arab lain, sungguh pun sinonimnya, itu tidak diakui lagi sebagai wahyu. Apalagi terjemahannya ke dalalm bahasa asing, semua itu bukan lagi merupakan wahyu atau Alqur'an yang sebenarnya (Nasution, 2020, jilid I: 20).

Menurut Rasjidi, penjelasan Harun Nasution seperti diuraikan di atas mengesankan bahwa keyakinan Umat Islam tentang Alqu'an sebagai wahyu hanya didasarkan pada ayat-ayat dan hadis-hadis yang menjelaskan bagaimana wahyu itu diturunkan kepada Nabi Muhammad. Seharusnya Harun Nasution, kata Rasjidi, tidak menganggap sepi keindahan bahasa Alqur'an yang juga menjadi

bukti bahwa Alqur'an itu adalah wahyu. Kritik Rasjidi secara lengkap terhadap Harun Nasution tentang poin ini adalah sebagai berikut:

> *"Dr Harun Nasution sebagai seorang yang telah lama belajar di Universitas Al-Azhar di Mesir dan mengetahui bahasa Arab mestinya tidak menganggap sepi keindahan bahasa Alquran. Keindahan bahasa Alquran inilah suatu unsur yang sangat penting dan mu'jizat yang membuktikan bahwa Alquran itu adalah wahyu. Kisah masuknya Umar bin Khattab ke dalam Islam justru menunjukkan hal ini (Rasjidi, 1977 b: 26)."*

Umar bin Khattab pada masa pra-Islam adalah tokoh terkenal Quraisy, berwatak keras dan sangat pemberani. Sebelum masuk Islam, Umar bin Khattab sangat anti Islam dan bahkan sangat memusuhi Nabi Muhammad yang mendakwahkan agama Islam di Mekkah. Mendengar berita adik perempuannya, Fatimah, telah masuk Islam, Umar sangat marah. Umar lalu menemui adiknya di rumahnya dengan maksud hendak melarang sang adik menjadi pengikut agama baru yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Ketika itu sang adik sedang membaca Alqur'an Surat Thaha ayat 1-5. Rasa geram Umar menjadi luluh saat mendengar ayat-ayat Alqur'an yang dibaca oleh adiknya. Umar pun bergegas menjumpai Nabi Muhammad dan menyatakan masuk Islam. Keindahan bahasa Alqur'an, seperti diungkap oleh Rasjidi, merupakan unsur sangat penting dan mu'jizat yang membuktikan bahwa Alqur'am adalah wahyu Allah.

Setelah membahas tentang kewahyuan Alqur'an, Harun Nasution mengulas tentang kewahyuan Injil. Sebagaimana diketahui, ada empat Kitab Injil, yaitu *Injil Matius, Injil Markus, Injil Lukas dan Injil Yahya*. Harun Nasution memahami bahwa teks-teks atau kalimat-kalimat dalam Kitab Injil adalah bukan wahyu. Yang merupakan wahyu atau yang diwahyukan dalam Kitab Injil, menurut pemahaman Harun Nasution, adalah isi atau arti yang terkandung dalam teks-teks Injil itu (Nasution, 2020, jilid I: 20). Rasjidi mengoreksi dan menilai pendapat Harun Nasution itu lebih Kristen daripada teolog-teolog Kristen sendiri:

> *"Pernyataan [Dr Harun Nasution] tersebut [isi atau arti yang terkandung dalam teks-teks Kitab Injil adalah wahyu] adalah*

pernyataan yang lebih Kristen daripada teolog-teolog Kristen. Orang Kristen mengatakan bahwa wahyu adalah [kekuatan] yang mendorong penulis-penulis Injil untuk menulis Injil masing-masing (Rasjidi, 1977 b : 148)".

Dalam mengoreksi pendapat Harun Nasution, Rasjidi mengutip pernyataan teolog Kristen, Alan Richardson, dalam bukunya *The Bible in the Age of Science*: *"It is not the word of the Bible that are inspired but the writers of the sciptural books"* (Bukan kata-kata dalam Injil itu yang diwahyukan akan tetapi kekuatan yang menggerakkan penulis-penulis itu dalam menulis Injil). Jelaslah bahwa, seperti dikatakan oleh Rasjidi dan oleh teolog-teolog Kristen sendiri, isi dan arti yang terkandung dalam teks-teks Kitab Injil adalah bukan wahyu. Pendapat Harun Nasution yang mengatakan isi dan arti yang terkandung dalam teks-teks Kitab Injil merupakan wahyu adalah tidak benar.

Membahas tentang hadis (segala ucapan, perbuatan dan sikap Nabi Muhammad SAW dalam menghadapi suatu perkara), Harun Nasution mengatakan bahwa karena hadis tidak dihapal dan tidak dicatat sejak semula, maka tidak diketahui secara pasti mana hadis yang benar-benar berasal dari Nabi Muhammad dan mana hadis yang dibuat-buat. Dalam keadaan demikian, jumlah hadis yang dikatakan berasal dari Nabi semakin lama semakin bertambah banyak sehingga sulit untuk membedakan mana hadis yang orisinal dan mana hadis yang dibuat-buat. Tentang poin ini, Harun Nasution menulis:

"*Karena hadis tidak dihafal dan tidak dicatat dari sejak semula, tidaklah dapat diketahui dengan pasti mana hadis yang betul-betul berasal dari Nabi dan mana hadis yang dibuat-buat. Abu Bakar dan Umar sendiri, walaupun mereka sezaman dengan Nabi, bahkan sahabat yang terdekat dengan Nabi, tidak begitu saja menerima hadis yang disampaikan kepada mereka. Abu Bakar meminta supaya dibawa saksi yang memperkuat hadis itu berasal dari Nabi, dan Ali bin Abi Talib meminta supaya pembawa hadis bersumpah atas kebenarannya".*

"Dalam pada itu, jumlah hadis yang dikatakan berasal dari Nabi bertambah banyak sehingga keadaannya bertambah sulit membedakan mana hadis yang orisinil dan mana hadis

yang dibuat-dibuat. Diriwayatkan bahwa Bukhari mengumpulkan 600.000 (enam ratus ribu) hadis, tetapi setelah mengadakan seleksi, yang dianggapnya hadis orisinil hanya 3000 (tiga rbu) dari yang 600.000 itu, yaitu hanya setengah persen".
"Tidak ada kesepakatan kita antara umat Islam tentang keorisinilan semua hadis dari Nabi (Nasution, 2020, jilid I: 23)".

Dalam pengamatan Rasjidi, Harun Nasution sangat dipengaruhi oleh pendapat Ignaz Goldziher (orientalis Yahudi dari Hongaria) yang mengatakan tidak dapat diketahui secara pasti mana hadis yang betul-betul berasal dari Nabi dan mana hadis-hadis yang dibuat-dibuat (palsu). Rasjidi menilai

"Keterangan Dr Harun Nasution tersebut sudah cukup untuk memasukkan rasa goyah dalam keimanan generasi muda kita, sesuai dengan yang dimaksudkan oleh kaum orientalis yang tidak suka kepada Islam (Rasjidi, 1977 b: 32)".

Cara kaum orientalis mendiskreditkan Islam, kata Rasjidi, adalah dengan menunjukkan kemungkinan ada hadis yang dibuat-buat atau dipalsukan dan hal itu memang ada khususnya ketika terjadi konlik politik dan perebutan kekuasaan di era Daulah Umayyah dan Abbasiyah. Sekali dikatakan kemungkinan ada hadis yang dipalsukan dan memang ada beberapa hadis yang palsu, kata Rasjidi selanjutnya, kaum orientalis menjadikan hal tersebut sebagai isu pokok yang dibesar-besarkan, kemudian mereka melakukan generalisasi seakan-akan semua hadis itu sangat mungkin merupakan hadis palsu.

Sebenarnya, kata Rasjidi lebih lanjut, hadis-hadis yang diduga palsu itu telah dicermati, dikritisi dan diseleksi oleh peneliti-peneliti Muslim sendiri, antara lain oleh Bukhari dan Muslim, yang terkenal sebagai pengumpul hadis. Mereka menyusun seperangkat kriteria yang ketat dan metode ilmiah untuk menyeleksi dan menerima otentisitas sebuah hadis. Sebagai hasilnya, setelah bekerja keras dan berupaya secara sungguh-sungguh dalam waktu yang lama, Bukhari dan Muslim sukses mengumpulkan hadis, dan koleksi hadisnya yang

terkenal diberi nama *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* (Rasjidi, 1977 b: 31).

Menurut Nasution, ucapan dan perbuatan Muhammad itu ada yang dilakukan dalam kapasitas beliau sebagai nabi/rasulullah dan ada pula yang dilakukan dalam kepasitas beliau sebagai manusia biasa seperti cara tidur, makan, minum dan berpakaian dsb. Harun Nasution berdalil bahwa yang diterima menjadi sumber hukum adalah ucapan dan perbuatan Muhammad dalam status beliau sebagai nabi/rasulullah. Sedangkan ucapan dan perbuatan Muhammad dalam status beliau sebagai manusia biasa, kata Harun Nasution, tidak diterima menjadi sumber hukum:

> *"Mengenai sumber hukum kedua, hadis menjelaskan ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan Nabi. U19-20capan-ucapan dan perbuatan-perbuatan itu ada yang beliau lakukan dalam sifat beliau selaku Rasulullah dan ada pula yang dilakukan sebagai manusia biasa (cara tidur, makan, berpakaian dan sebagainya). Yang diterima menjadi sumber hukum ialah ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan Nabi dalam bentuk pertama (Nasution, 2018: 19-20)".*

Secara kritis, ilmiah dan diniah, Rasjidi merefutasi dan mengoreksi pendapat Harun Nasution tersebut di atas:

> *"Kata-kata [Dr Harun Nasution] tersebut tidak benar. Orang Islam diwajibkan mengikuti Allah dan Rasul-Nya. Perbuatan Rasulullah yang berbentuk ibadah seperti salat, puasa dan lain-lainnya wajib ditiru. Yang lain-lainnya sunnat ditiru, artinya jika ditiru mendapat pahala, jika tidak ditiru tidak berdosa. Dengan begitu maka segala tindakan Rasul itu merupakan sumber hukum (Rajidi, 1977 b: 89)".*

Dengan argumen di atas, Rasjidi menegaskan bahwa ucapan dan perbuatan Muhammad harus dipahami sebagai satu kesatuan, tidak dipisahkan antara posisi beliau sebagai Rasul dan poisisi beliau sebagai manusia biasa. Menggarisbawahi pendapat Rasjidi, semua ucapan dan perbuatan Rasulullah merupakan sumber aturan hukum yang terbagi menjadi lima kategori: wajib (fardhu), haram, sunnat, makruh dan mubah. Wajib adalah aturan hukum yang menetapkan suatu perbuatan mendapat pahala kalau dikerjakan dan berdosa jika

ditinggalkan; misalnya salat wajib lima waktu dan puasa Ramadhan. Haram adalah aturan hukum yang melarang suatu perbuatan untuk dikerjakan dan berdosa kalau dilakukan; misalnya perbuatan zina dan mencuri. Sunnat adalah aturan hukum yang menetapkan suatu perbuatan mendapat pahala kalau dikerjakan dan tidak berdosa jika ditinggalkan; misalnya salat-salat sunnat.

Makruh adalah aturan hukum yang menetapkan suatu pekerjaan sebaiknya tidak dilakukan tetapi tidak berdosa kalau dikerjakan; misalnya makan dan minum sambil berdiri. Terakhir, mubah adalah aturan hukum yang menetapkan suatu perbuatan boleh dikerjakan atau boleh tidak dikerjakan; misalnya mencontoh cara Nabi tidur, menyisir rambut, memelihara janggut dan berpakaian. Jadi jelas, seperti ditegaskan oleh Rasjidi, semua ucapan dan perbuatan Nabi merupakan sumber hukum kedua setelah Alqur'an. Pendapat Harun Nasution yang mengatakan bahwa ucapan dan perbuatan Muhammad dalam kapasitas beliau sebagai manusia biasa tidak dapat diterima menjadi sumber hukum adalah tidak benar.

Saat mengajar sebagai *associate professor* di Institute of Islamic Studies, Universitas McGill, Montreal, Kanada, Rasjidi mengritisi tesis Joseph Schacht (profesor dari Universitas Columbia, New York). Saat itu Schacht memberi ceramah yang dalam ceramahnya ia mengatakan bahwa Nabi Muhammad di periode Madinah tidak mendirikan pemerintahan, tetapi hanya membentuk umat saja. Perselisihan yang terjadi di kalangan pengikutnya diselesaian dengan cara arbitrase. Karena itu, kata yang dipakai untuk melerai suatu sengketa adalah *hakam* (yang menjadi penengah, wasit) dan bukan *qadha* yang berarti memutuskan. Walaupun Nabi Muahmmad memiliki kekuasaan militer dan politik, kata Schacht, tetapi ia tidak mempunyai kekuasaan legislatif. Kekuasaannya hanya di bidang keagamaan saja.

Rasjidi menyanggah tesis Schacht. Menurut Rasjidi, Schacht tidak memahami kata *hakama* dan *qadha* dalam Alqur'an. Kedua kata itu adalah sinonim yang berarti memutuskan (perkara). Menurut Rasjidi, implikasi tesis Schacht adalah Nabi Muhammad tidak mengajarkan untuk mendirikan negara. Tetapi faktanya di lapangan,

Nabi Muhammad mengatur peperangan dan membuat perjanjian politik (misalnya Perjanjian Hudaibiyah dan Konstitusi Madinah), yang kesemuanya itu merupakan tugas, tanggungjawab dan kewajiban kepala negara. Menyusul sanggahan ini, Rasjidi diminta untuk berceramah di hadapan para profesor di Insstitte of Islamic Studies, Universitas McGill, untuk menjelaskan sanggahannya terhadap tesis Schacht.

Dalam "debat ilmiah" di hadapan para profesor itu, Rasjidi menjelaskan bahwa Nabi sebagai penerima wahyu melaksanakan sistem peradilan sesuai dengan teks-teks hukum dalam Alqur'an. Dalam menegaskan pendirian dan argumennya, Rasjidi mengutip Alqur'an Surat al-Maidah ayat 47 dan ayat 50. Ayat 47: *Wamanlam yahkum bima anzalallahu fa ulaika humul fasiqun* (Barangsiapa yang tidak memutuskan perkara menurut aturan hukum yang diturunkan oleh Allah, mereka adalah orang-orang yang fasik. Ayat 50: *Afahukmal jahiliyati yabghuna waman ahsanu minallahi hukman liqaumin yu'minun* (Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan hukum (siapakah) yang lebih baik daripada hukum (Allah) bagi orang-orang yang yakin?). Dengan mengutip kedua ayat tersebut, Rasjidi berargumen bahwa kata *hakam* dan *qadha* adalah sinomin yang berarti memutuskan perkara (lihat Soebagjo, "Dari Saridi ke Rasjidi" dalam Ananda, ed., 1985: 62-64). Pendapat Schacht yang memahami kata *hakama* dipakai untuk menengahi atau melerai suatu perkara yang disengketakan (arbitrase) adalah tidak tepat.

Keberanian Rasjidi menyanggah tesis Schacht seperti diuraikan di atas memantik perasaan tidak suka Profesor Neyazi Berkes (asal Turli) terhadap Rasjidi. Prof Berkes yang saat itu juga mengajar di Institute of Islamic Studies menuduh Rasjidi berpandangan konservatif dan seharusnbya tidak mendapat tempat di Institute of Islamic Studies. Berbeda dengan Berkes, Profesor Izutzu (asal Jepang) yang juga mengajar di Institute of Islamic Studies setuju dan membenarkan pendapat Rasjidi bahwa kata *hakama* dan *qadha* itu adalah sinonim yang berarti memutuskan (perkara).

Pijar-pijar nalar intelektualisme dan kritisisme Rasjidi terlihat pula ketika dia mengkritik ide sekularisasi Nurcholish Madjid. Sebelum lebih detail menguak kritik dan koreksi Rasjidi

terhadap ide sekularisasi Nurcholish, kita perlu mengutip pendapat pakar tentang sekularisasi agar terhindar dari kesalahan. Peter Berger dan Harvey Cox mendefinisikan sekularisasi sebagai berikut.

> *"the process by which sectors of society and cultuture are removed from the domination of religious institutions and symbols (Berger, 1990: 107; proses pencabutan dominasi institusi-institusi dan simbol-simbol agama dari sektor-sektor kehidupan dan kebudayaan masyarakat)".*
> *"Secularization is the liberation of man from religious and metaphysical tutelage, the turning of his attention away from other worlds towards this one (Cox, 1965: 15; Sekularisasi adalah pembebasan manusia dari asuhan agama dan metafisika, yakni pengalihan perhatian manusia dari kehidupan ukhrawi kepada kehidupan duniawi sekarang ini)".*

Dari dua definisi sekularisasi yang dikutip dari Peter Berger dan Harvey Cox di atas, dapat disimpulkan bahwa sekularisasi adalah pandangan dan cara hidup yang memisahkan agama dari kehidupan. Manusia dan kehidupannya dibebaskan dari asuhan agama dan metafisika. Sama sekali tidak sama dengan definisi sekularisasi yang dikemukakan oleh Berger dan Cox, Nurcholish Madjid menggagas ide, konsep dan definisi sekularisasi versi lain berdasarkan alur pemikiran dan percikan logika penalarannya sendiri. Menurut Nurcholsh, sekularisasi adalah

> *"Menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan Umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. (Madjid, 2006: 2972)".*

Dalam dunia ilmiah dan akademik, sudah menjadi kesepakatan para pakar di seluruh dunia bahwa sebuah konsep dan definisi keilmuan berlaku universal. Tapi konsep dan ide sekularisasi rumusan Nurcholish Madjid terasa sangat kontroversial dan secara ekslusif hanya berlaku dan diterapkan oleh pencetusnya untuk kalangan umat Islam saja dan tidak berlaku secara universal. Jika gagasan sekularisasi Nurcholish diuji sahih dengan memakai definisi sekularisasi Peter Berger dan Harvey Cox, ide sekularisasi Nurcholish sudah terlihat kerancuan dan kesalahannya.

Nurcholish pertama kali mencetuskan ide sekularisasinya di forum diskusi yang digelar atas kerja sama Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pelajar Islam Indonesia (PII), Gerakan Pemuda Islam (GKI) dan Persatuan Sarjana Muslim Indonesia (Persami) di Jalan Menteng Raya 58, Jakarta Pusat, pada tanggal 3 Januari 1970. Di forum diskusi ini, Nurcholish menyajikan makalah berjudul *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat.* Cak Nur mempertegas kembali ide sekularisasinya ketika dia menyampaikan ceramah di Taman Ismail Marzuki (TIM), Jakarta, pada tanggal 30 Oktober 1972 dengan judul *Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia*. Nurcholish dengan penuh rasa percaya diri meminta kepada publik untuk menamakan orasinya di TIM itu sebagai *Pidato Sekularisasi.*

Di kalangan pengagumnya yang menyetujui ide sekularisasinya, Nurcholish diapresiasi sebagai sosok intelektual yang brilian. Akan teapi, dalam waktu yang sama, Cak Nur juga dikritik tajam oleh para pengecamnya –bahkan oleh kawan-kawannya sendiri di HMI dan kelompok Muslim modernis– karena ide sekularisasinya yang kontroversial itu. Para pengritik dari kalangan rekannya sendiri di HMI antara lain adalah Endang Saifuddin Anshari, Abdul Qadir Djailani, Ismail Hasan Metarium dan Imaduddin Abdul Rahim. Mereka menolak gagasan pembaruan pemikiran Islam ala Nurcholish yang mengusung tema sekularisasi itu.

Rasjidi secara moral dan intelektual terpanggil untuk mengoreksi ide sekularisasi Nurcholish Madjid yang kontroversial itu. Rasjidi menulis buku *Koreksi terhadap Drs Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (1977). Dalam buku ini, Rasjidi secara kritis mengoreksi dan mengecam Nurcholish Madjid sebagai cendekiawan yang bersikap *arbitrary* (*semau gue*, sewenang-wenang) dalam menggunakan dan menerapkan istilah sekularisasi itu:

> *"Kalau soalnya [pemakaian istilah sekularisasi] sebagai yang dituturkan oleh Sdr. Nurcholish, maka segala sesuatu telah menjadi arbitrair atau semau gue. Secara ekstrem boleh saja kata 'sekularisasi' tersebut diganti dengan pisang goreng, atau kopi, atau es jeruk, dan sebagainya, dengan tidak ada konsekuensinya apa-apa. ... Kalau saya berkata: Yang saya*

maksud dengan 'pisang goreng' adalah sikap manusia yang mengesakan Tuhan dan menganggap benda-benda lain tidak layak dipuja, maka tak ada orang yang berhak melarang saya berbuat demikian. Mereka hanya ketawa dalam hati mereka karena keanehan istilah tersebut (Rasjidi, 1977 c: 15)".

Mempertegas koreksinya terhadap ide sekularisasi Nurcholish, Rasjidi (1977 c: 14-16) mmenjelaskan secara sosiologis bahwa sekularisasi mempunyai hubungan sangat erat dan tidak dapat dipisahkan dari sekularisme karena *sekularisasi bermakna penerapan sekularisme*, dan sekularisasi tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah gereja di Barat. Rasjidi menguraikan, di Barat pada Abad Pertengahan mulai terjadi pemisahan bidang agama dari bidang sekuler. Di Barat, urusan keduniaan mulai memperoleh kebebasan dari pengawasan ketat gereja. Pada saat itu, Barat masih beragama Katolik sedang Agama Protestan belum lahir. Bidang-bidang kehidupan yang melepaskan diri dari pengawasan gereja bertambah luas setelah munculnya Gerakan Reformasi yang menandai lahirnya Agama Protestan yang dipelopori oleh Martin Luther (1483-1546).

Faktor utama yang menyebabkan sekularisasi berkembang pesat di dunia Barat adalah karena dominasi agama Kristen sebagai agama tunggal selama beberapa abad yang mengajarkan *Render unto Caesar the things wahich are Caesar's and unto God the things which are God's* (Matheus 22:21): Berikan kepada Kaisar apa yang menjadi urusannya dan serahkan kepada Tuhan apa yang menjadi urusan-Nya). Selanjutnya, dalam menjelaskan pertumbuhan dan perkembangan sekularisasi di Barat, Rasjid mengutip Prof Cantwell Smith:

"Peradaban Barat terdiri dari dua unsur yang tidak pernah bersatu: yang satu dari Yunani dan Romawi, yang lain dari Palestina. Sepanjang perjalanan sejarah, dua unsur tersebut selalu berdampingan, kadang-kadang dalam konflik, kadang-kadang dalam ketegangan, dan kadang-kadang dalam harmoni, tetapi tidak pernah menjadi satu. Bagi orang Barat, gramatika, ilmu kesehatan atau ilmu politik (yang mempunyai latar belakang Yunani-Romawi) harus dibedakan dari kehidupan spiritual. Orang Barat merasa harus

mempertahankan dualisme ini, yaitu perbedaan antara yang duniawi dan yang agamawi (Smith, 1977: 30-31)".

Separasi kehidupan duniawi dari kehidupan ukhrawai inilah yang menyebabkan munculnya sekularisasi di Barat. Rasjidi (1977 c: 18) menjelaskan lebih rinci bahwa sejak Abad Pertengahan, sekularisasi di Barat dipandang sebagai perkembangan sejarah yang tidak dapat dielakkan *(inevitable)*. Setelah runtuhnya Kerajaan Romawi Barat, Paus dan Gereja mengambil alih tampuk kekuasaan politik dan ekonomi. Sejak timbulnya aliran Humanisme pada masa Renaissance dan munculnya rasionalisme di Eropa, sejak itu pula orang-orang Eropa melepaskan diri dari pengawasan gereja. Proses sekularisasi di Barat dapat dikatakan selesai pada pertengahan abad ke-20. Proses inilah yang telah menjadikan masyarakat Barat bersistem kenegaraan sekuler, berpolitik sekuler, bersistem sosial sekuler, bermoral sekuler dan berpandangan hidup sekuler. Sekularisasi telah merasuki seluruh aspek kehidupan masyarakat Barat.

Koreksi Rasjidi terhadap ide sekulariasi Nurcholish dapat disimpulkan bahwa kemunculan dan perkembangan sekulariasi tidak dapat dilepaskan dari koneks sejarah gereja di Barat. Sekularisasi tidak diperintahkan dalam Islam dan bukan pula merupakan bagian dari Islam. Senada dengan Rasjidi, Muhammad Naquib al-Attas (1978) juga mengatakan: *"There can never really be an 'Islamic secularism' and secularization can never really be a part of Islam.* (Tidak akan pernah ada sekularisme Islam dan sekularisasi tidak akan pernah menjadi bagian dari agama Islam). Ide sekularisasi Nurcholish *"menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan Umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya"* merupakan –seperti dikoreksi oleh Prof Rasjidi– gagasan *arbitrary.* Konsep dan ide sekularisasi seperti itu tidak ada di kamus atau ensiklopedi mana pun dan hanya ada di alam pikiran Nurcholish Madjid.

Penutup

Dari paparan di atas dapat ditarik kesimpulan penting sebagai berikut. Mohammad Rasjidi adalah tokoh yang memainkan peranan penting dalam kehidupan keumatan dan kebangsaan. Ia adalah tokoh Muhammadiyah, berdedikasi dalam kegiatan Rabithah Alam Islami, berkontribusi dalam aktivitas Dewan Dakwah Islamiyah dan menjadi Direktur Islamic Centre di New York. Kontribusi dan jasa Rasjidi di pemerintahan dan diplomasi sangat signifikan. Ia adalah Menteri Agama Pertama, Ketua Delegasi RI ke negara-negara Arab dengan misi untuk mendapatkan pengakuan dari negara-negara Arab yang dikunjunginya atas kemerdekaan dan kedaulatan NKRI dan sebagai Duta Besar untuk Mesir, Arab Saudi, Iran dan Pakistan. Tanda penghargaan Bintang Mahaputra Utama yang dianugrahkan oleh Pemerintah RI kepada Rasjidi sangat beralasan mengingat jasa penting Rasjidi kepada bangsa dan negara.

Walaupun lahir dari keluarga *abangan,* Rasjidi dalam perkembangannya mengalami transformasi spiritual-edukasional yang sangat signifikan dan ia pun tampil sebagai sosok Muslim yang taat dan sebagai sosok ilmuwan Muslim yang berkualitas tinggi dan sangat berbobot. Pendidikan yang ia selesaikan di Darul Ulum dan Universitas Kairo (Mesir) serta di Universitas Sorbonne (Paris, Prancis) telah meningkatkan kapasitas intelektual yang kuat sehingga ia menguasai filasafat Islam dan filsafat Barat. Inilah modal utama bagi Rasjidi sehingga ia tampil sebagai sosok pemikir dan cendekiawan dengan pijar-pijar nalar intelektualisme dan kritisisme yang sangat tinggi.

Sebagai ilmuwan Muslim yang konsisten berwawasan *Islam-oriented*, Rasjidi terpanggil secara moral dan intelektual untuk mengritisi dan bahkan mengoreksi pemikiran yang, menurut penilaiannya, tidak tepat secara ilmiah dan diniah. Visi dan misi keilmuan Rasjidi adalah memberikan literasi dan pemahaman yang benar tentang Islam dari perspektif diniah dan ilmiah. Sorotan terhadap paham kebatinan, kritik terhadap Marxisme-Komunisme, refutasi terhadap orientalisme yang salah tentang Islam dan koreksi terhadap pemikiran Harun Nasution dan Nurcholish Madjid

sebagaimana dipaparkan di atas secara jelas merefleksikan pijar-pijar nalar intelektualisme dan kritisisme Rasjidi.

REFERENSI

Attas, Muhammad Naquib Al-. 1978. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur*:* Muslim Youth Movement of Malaysia.

Ananda, Endang Basri, ed. 1985. *70 Tahun Prof Dr HM Rasjidi*. Jakarta: Harian Umum Pelita.

Baalbaki, Rohi*.* 1991. *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary.* Edisi ke-3. Beirut: Dar el-ilm Lilmalayin.

Berger, Peter. 1990. *The Sacred Canopy*. New York: Boubleday.

Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.

Cox, Harvey. 1965. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: The Macmillan Company.

Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java.* Chicago: The University of Chicago Press.

Glasner, Peter K. 1977. *The Sociology of Secularisation: A Critique of a Concept.* London: Routledge & Kegan Paul.

Glassé, Cyril. 1991. *The Concise Encyclopedia of Islam.* New York: Harper Collins Publishers.

Hanks, Patrick. 1974. *Encyclopedic World Dictionary*. Beirut: Libraire du Liban.

Ismail, Faisal. 2010. *Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid Seputar Isu Sekularisasi Islam*. Jakata: PT Lasswell Visitama.

Madjid, Nurcholish. 1977. ”Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Umat Islam” dalam Rasjidi, *Koreksi terhadap*

Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi. Jakarta: Bulan Bintang.

……..... 1977. "Sekali Lagi Tentang Sekularisasi" dalam Rasjidi, *Koreksi terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi.* Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 30-42.

……..... 2006. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Disunting oleh Budi Munawar Rahman, Jakarta: Mizan.

Nasar, M Fuad. 2000. *Transformasi dari Kantoor Voor Inlandsche Zaken ke Kementerian Agama*. Jakarta: UI Press.

…….... 2015. "Mengenang Ibu Siti Sa'dah Rasjidi, Istri Menag Pertama." www.bimasislam.kemenag.go.id-informasi-opini. Diakses tanggal 27 Agustus 2021, pukul 09.00 WIB.

…….. 2017. "Negara Warisan Para Pejuang: HM Rasjidi Menag Pertama Republik Indonesia." www.fuadnasar.wordpress.com. Agustus 2017. Diakses tanggal 27 Agustus 2021. Pukul 09.15 WIB.

Nasution, Harun. 2020. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid 1. Jakarta: UI Publishing.

…….. 2018. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid 2. Cetakan k-5. Jakarta: UI Press.

Rasjidi, HM. 1971. *Keutamaan Hukum Islam.* Cetakan ke-1. Djakarta: Bulan Bintang.

…….. 1972. *Agama dan Etik*. Cetakan ke-1. Djakarta: Sinar Hudaya.

…….. 1973. *Sekitar Natalan dan Konferensi Gereja-Gereja di Jenewa*. Jakarta: Fajar Shadiq.

…….. 1974. *Mengapa Aku Tetap Memeluk Agama Islam?* Cetakan ke-3. Jakarta: Bulan Bintang.

…… 1975. *Islam Menentang Komunisme*. Cetakan ke-4. Jakarta: Bulan Bintang.

……..... 1975. *Filsafat Agama*. Cetakan ke-3. Jakarta: Bulan Bintang.

……..... 1977. *Empat Kuliyah Agama Islam pada Perguruan Tinggi.* Cetakan ke-2. Jakarta: Bulan Bintang.

…….. 1977 a. *Islam dan Kebatinan.* Cetakan ke-4. Jakarta: Bulan Bintang.

…….. 1977 b. *Koreksi terhadap Dr Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspelnya.* Cetakan ke-1. Jakarta: Bulan Bintang.

…….. 1977 c. *Koreksi terhadap Drs Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*. Cetakan ke-2. Jakarta: Bulan Bintang.

…….. 1988. *Hendak Dibawa Ke Mana Ummat Ini*? Cetakan pertama. Jakarta: Media Dakwah.

Smith, Cantwell. 1977. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.

Syamsuddin, Muh. 2004. *Prof Dr HM Rasjidi, Perjuangan dan Pemikirannya*. Cetakan pertama. Yogyakarta: Aziziah.

Pendidikan yang Memerdekakan dan Berkemajuan di Era Abdul Kahar Muzakkir

M. Joko Susilo & Junanah

Pendahuluan

Sistem pendidikan yang baik adalah yang tidak tertinggal oleh perkembangan zaman, artinya selalu ada kebijakan baru yang mengikuti tuntutan kebutuhan dan perkembangan zaman. Sistem pendidikan di Indonesia secara tidak langsung juga mengikuti sistem pendidikan di negara-negara maju. Saat ini sistem pendidikan yang menjadi pionir dan barometer keberhasilan pendidikan seluruh dunia adalah Finlandia. Finlandia memiliki pendidikan yang sangat fleksibel, tidak menekankan adanya kompetisi, sebaliknya siswa lebih diberikan kebebasan dan waktu bermain yang banyak yakni selama 15 menit setiap 45 menit pelajaran. Pekerjaan rumah (PR) yang dibebankan kepada siswa juga sedikit, sebab di rumah adalah saatnya bersama keluarga sembari belajar tentang ilmu kehidupan. Siswa dan guru di Finlandia merasa tidak terbebani, mereka sangat enjoy yang dibuktikan dengan kinerjanya yang lebih baik tanpa harus termotivasi untuk saling berkompetisi. Finlandia lebih 'mendengarkan' hasil dari kajian-kajian penelitian sebagai bentuk perbaikan sistem pendidikannya, bukan karena kepentingan politik atau proyek lain. Oleh sebab itu, Finlandia gemar bereksperimen, termasuk guru juga difasilitasi mini laboratorium untuk menemukan solusi '*out of the box*' atas pembelajaran yang dilakukan (Harususilo, 2020).

Indonesia saat ini juga sedang berbenah terkait dengan sistem pendidikannya. Sistem pendidikan yang saat ini digulirkan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan adalah mengembangkan konsep pembelajaran paradigma baru yang bertujuan untuk

mencapai profil pelajar pancasila sebagai bagian dari gagasan merdeka belajar dan kampus merdeka. Pelajar Pancasila adalah perwujudan pelajar Indonesia sebagai pelajar sepanjang hayat yang memiliki kompetensi global dan berperilaku sesuai dengan nilai-nilai Pancasila, dengan enam ciri utama: beriman, bertakwa kepada Tuhan YME, dan berakhlak mulia, berkebinekaan global, bergotong royong, mandiri, bernalar kritis, dan kreatif (Direktorat Sekolah Dasar, 2020). Untuk memenuhi profil pelajar pancasila maka pendidikan di Indonesia harus dikemas dengan pendidikan yang memerdekakan, yaitu pendidikan yang memberikan keleluasaan dan kebebasan dalam perancangan, pelaksanaan, dan asesmen pembelajaran yang menerapkan pendekatan andragogy (pendekatan pembelajaran untuk orang dewasa).

Konsep merdeka belajar atau pendidikan yang memerdekakan tersebut mengacu pada konsep tokoh pendidikan Ki Hajar Dewantara yang merupakan penggagas Taman Siswa (Towaf, 167-176: 2016). Demikian pula konsep pendidikan berkemajuan yang kini sedang naik daun mengikuti konsep pendidikan oleh K.H. Ahmad Dahlan (Ali, Kuntoro, Sutrisno, 43-58: 2016). Dari kedua tokoh besar bangsa ini, masih ada tokoh lain yang tak banyak muncul di publik yakni Prof. K.H. Abdul Kahar Muzakkir. Dalam beberapa catatan sejarah Beliau tidak hanya menginisiasi gagasan konsep pendidikan yang membebaskan dan berpandangan ke masa depan, namun juga sudah mencoba mengimplementasikan dalam bentuk praktik pendidikan di jenjang formal dan non formal. Beliau adalah Prof. K.H. Abdul Kahar Muzakkir, sosok pahlawan Nasional Republik Indonesia sekaligus pewaris pendidikan tinggi Islam dan pendidikan Islam perempuan pertama di wilayah Nusantara.

Abdul Kahar Muzakkir adalah seorang intelektual muslim pribumi. Beliau lahir pada tanggal 16 April 1907 di Yogyakarta. Ayahnya, H. Muzakkir seorang pedagang termasyur dari Kotagede, ia juga guru agama. Ibunya, Siti Khadijah binti Mukmin juga seorang pedagang. Dari silsilahnya, beliau adalah keturunan dari Kyai Abdullah Rasyad (kakeknya), yakni seorang guru agama di Masjid Gedhe Kauman Yogyakarta dan juga keturunan dari Kiai Hasan Bashari (kakek buyutnya), seorang ulama dan pemimpin tarikat

Syattariyah yang ikut berjuang melawan Belanda bersama Pangeran Diponegoro dan rekan-rekannya pada tahun 1825-1830. Jalur sanadnya dapat dituliskan Abdul Kahar Muzakkir bin Muzakkir bin Abdullah Rasyad bin Hasan Bashri, dst (Sulistiyono, 2019).

Di dalam lingkungan hidupnya, beliau di kelilingi oleh orang-orang 'alim dan orang-orang hebat, sehingga wajar bila agama dan prinsip hidupnya menyatu dengan kepribadian beliau. Tak hanya itu, dukungan dan peran serta keluarganya juga turut menyertai dalam pendidikannya. Sejak kecil beliau diajarkan agama dari ayahnya, termasuk dalam memilih pendidikan beliau menempuh pendidikan berbasis keIslaman yang saat itu ada, yaitu sekolah dasar Muhammadiyah Selokraman Kotagede. Kemudian beliau melanjutkan ke Manba'ul 'Ulum Surakarta dan menjadi santri di Ponpes Jamsaren Surakarta di bawah asuhan K.H. Idrus. Beliau juga merupakan alumni Universitas Al Azhar dan Universitas Darul 'Ulum, Kairo diantara segelintir para pelajar Indonesia yang ada saat itu. Di Darul 'Ulum beliau berhasil mendapatkan gelar pascasarjana dalam bidang hukum Islam, pedagogi, bahasa Arab, dan bahasa Ibrani (Efendi, 2019).

Terkait gagasan pendidikan yang memerdekakan (merdeka belajar) dan berkemajuan, saat ini sedang digulirkan kembali oleh Nadiem Anwar Makarim, B.A., M.B.A., Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia pada Kabinet Indonesia Maju pemerintahan Presiden Joko Widodo-K.H Ma'ruf Amin yang telah dilantik pada tanggal 23 Oktober 2019. Dua konsep tersebut dalam dunia pendidikan sedang 'booming' dan menghiasi sistem kebijakan yang dikembangkan dalam dunia pendidikan di tahun 2021/2022 ini. Konsep Merdeka Belajar yang diusung oleh Kemendikbud menjadi salah satu program untuk bisa mengatasi problematika pendidikan bangsa Indonesia. Adapun pendidikan berkemajuan yang diusung oleh salah satu organisasi masyarakat terbesar yaitu Muhammadiyah. Di bawah kepemimpinan Prof. Dr. Haedar Nasir, M.Si pendidikan berkemajuan diejawantahkan dalam proses pendidikan di dalam amal usaha pendidikan Muhammadiyah yang telah memiliki usaha pendidikan di jenjang KB/TK, SD, SMP/MTs, SMA/MA/SMK, dan PT berjumlah lebih dari 10000-an (Marnati,

2015., Susilo, 569-576: 2017), baik yang ada di dalam negeri maupun di luar negeri.

Jika kita menengok perjalanan sejarah, konsep merdeka belajar di era Abdul Kahar Muzakkir lebih kepada kemerdekaan untuk belajar bagi para pelajar, terutama bagi para wanita yang saat itu sangat jarang yang berpendidikan tinggi. Melalui telaah kritis, memandang jauh ke depan (*future oriented*), Abdul Kahar Muzakkir mengagas berdirinya perguruan tinggi Islam dan juga perguruan tinggi khusus perempuan. Perguruan tinggi Islam inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN Suka), Universitas 'Aisyiyah Yogyakarta (UNISA), dan perguruan-perguruan lain yang terinspirasi dari gagasan beliau. Oleh karena itu, melalui kajian ini mencoba menganalisis dua konsep tersebut secara lebih mendalam terkait pendidikan yang memerdekakan dan pendidikan berkemajuan di era Abdul Kahar Muzakkir.

Konsep Pendidikan Yang Memerdekakan Di Era Abdul Kahar Muzakkir

Sebagaimana istilahnya, pendidikan yang memerdekakan berarti penyelenggaraan pendidikan yang memberikan kemerdekaan/kebebasan bagi para peserta didik sekaligus para penyelenggaranya. Kemerdekaan belajar secara konkrit dapat diartikan sebagai pemberian kebebasan dan otonomi kepada penyelenggara lembaga pendidikan dari sistem terdahulu yang lebih banyak menuntut administrasi dan birokrasi. Kini pendidik dibebaskan dari sistem birokrasi dan peserta didik dibebaskan untuk memilih bidang ilmu disukai. Di jenjang pendidikan tinggi, salah satu program merdeka belajar-kampus merdeka ini adalah hak belajar tiga semester di luar program studi. Kampus merdeka merupakan istilah yang digunakan sebagai wujud pembelajaran di perguruan tinggi yang otonom, tidak bergantung (bebas), dan fleksibel (Kemendikbud RI, 2020). Dahulu pertukaran pelajar dapat dilakukan antarkampus di luar maupun dalam negeri. Kini, pertukaran pelajar dapat dilakukan antarprogram study dalam satu kampus maupun luar kampus.

Di dalam pendidikan level dasar dan menengah kebijakan kemerdekaan ini dikenal dengan 'merdeka belajar'. Menurut Mas Menteri, istilah "Merdeka Belajar" ini menjadi filosofi paling tepat untuk mengungkapkan adanya perubahan metode pembelajaran dari yang berbatas ruang dan waktu menjadi pembelajaran yang bebas dan memerdekakan, dalam arti bebas mencari sumber belajar, bebas mengakses ilmu, bebas menentukan cara belajar, tanpa terbebani pencapaian skor tertentu, yang terpenting peserta didik merasa bahagia dalam menempuh pendidikan. Tak hanya peserta didik, pendidik juga memperoleh kemerdekaan dalam pembelajaran, artinya penyelenggaraan pendidikan yang sebelumnya menuntut mempertebal rancangan proses pembelajaran, maka setelah merdeka belajar tidak lagi. Pendidik yang semula menjadi satu-satunya sumber belajar sekarang tidak lagi, melainkan sebagai fasilitator yang mengarahkan peserta didik dalam belajar. Pendidik yang menjadi pejuang di garda terdepan pendidikan bagaimanapun akan diringankan dari tuntutan-tuntutan administrasi, sehingga bisa lebih fokus dalam menciptakan atmosfir pembelajaran yang menyenangkan (Taufik, 126-136: 2020).

Konsep pendidikan yang memerdekakan di era Abdul Kahar Muzakkir dapat diidentifikasi sebagai berikut. Bermula dari awal berdirinya Sekolah Tinggi Islam (STI) yang merupakan perguruan tinggi Islam pertama di Indonesia (Yahya, 98-117: 2017), mengadopsi kurikulum Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Kairo. Kurikulum tersebut bersifat fleksibel, tersistematis, dan juga menyodorkan pilihan mata kuliah sekuler yang saat itu diajarkan dengan pengantar bahasa Arab modern dan bahasa Inggris (Nakamura, 2019). Kurikulum STI berbeda dengan kurikulum sekolah dan perguruan tinggi umum bentukan penjajah saat itu. Mata pelajaran bahasa dan kebudayaan Jepang harus dimasukkan ke dalam kurikulum sebagai mata pelajaran wajib di seluruh sekolah dan perguruan tinggi umum. Di STI tidak ada mata kuliah/mata pelajaran tersebut, melainkan STI membuka dua jurusan yakni ilmu agama dan ilmu masyarakat. Dua jurusan tersebut sebagai akomodasi sekaligus wadah untuk mencetak kader-kader ulama'

yang terstandarisasi dengan pengetahuan yang memadai (Sofnidar, Kamid, Anwar, 1-10: 2017).

Berdirinya STI dilatarbelakangi banyaknya alumni dari lulusan madrasah/pesantren yang tidak dapat melanjutkan ke perguruan tinggi, sementara lulusan dari sekolah umum dapat melanjutkan ke sekolah Belanda seperti Sekolah Tinggi Teknik (*Technische Hoge School*) dan Sekolah Tinggi Hukum (*Rechts Hoge School*) yang berdiri pada tahun 1920 di Bandung. Selain itu ada juga yang didirikan oleh Belanda di Jakarta pada tahun 1927, yakni Sekolah Tinggi Kedokteran (*Geneeskundige Hoge School*) (Dauly, 2018). Alumni madrasah/pesantren tidak diperbolehkan melanjutkan di sekolah tinggi umum tersebut. Sebagian dari mereka ada yang melanjutkan pendidikannya ke Mesir dan juga India. STI menjadi tempat menaruh harapan pemuda Indonesia untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan Agama sekaligus menjadi perguruan tinggi alternatif bagi mahasiswa dalam menghindari tekanan pemerintah Jepang (Maisyaroh, 2020). Di samping itu, STI juga mengakomodasi sentimen keagamaan sekaligus menjadi semangat anti-kolonialisme pemuda Muslim saat itu (Yahya, 2017).

Seiring berjalannya waktu dan sejarah yang panjang, STI kemudian berubah menjadi universitas yang kemudian namanya berubah menjadi Universitas Islam Indonesia (UII). Beberapa faktor yang mendorong perubahan tersebut antara lain: 1) tidak ada lagi skat pemisah antara paham kenegaraan dengan agama; 2) wajib hukumnya umat Islam menuntut ilmu; 3) belum adanya perguruan tinggi Islam yang mampu menyiapkan tenaga ahli di lapangan; 4) di era kolonial pendirian pendidikan semata-mata untuk kepentingan penjajah (Jepang ataupun Belanda), sedangkan era kemerdekaan pendidikan didirikan untuk memenuhi tuntutan kebutuhan nasional dan keadaan masyarakat; 5) memberikan kesempatan kepada lulusan madrasah dan pesantren untuk menempuh studi ke jenjang yang lebih tinggi. Seiring berjalannya waktu fakultas Agama STI diambil alih oleh Departemen Agama, kemudian menjadi PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri). Singkatnya PTAIN tersebut kini menjadi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN-Suka). Hingga saat ini UII berhasil menyelenggarakan pendidikan yang

berwatak keilmuan, keIslaman dan profesionalisme sebagaimana yang dicita-citakan para pendirinya Maisyaroh, 2020). Berdasarkan uraian gambaran di era Abdul Kahar Muzakkir tersebut dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa konsep pendidikan yang memerdekakan pelajar untuk memilih dan menentukan pendidikannya sehingga dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi dan juga memerdekakan pelajar untuk memilih mata kuliah pilihan yang diminati dan memilih pendidikan tinggi yang disukai tanpa tekanan dan paksaan dari pihak manapun.

Konsep Pendidikan Yang Berkemajuan Di Era Abdul Kahar Muzakkir

KH. Ahmad Dahlan adalah salah seorang dari tiga tokoh pencetus sekaligus perintis pendidikan modern. Dua tokoh yang lain yaitu Ki Hajar Dewantara pendiri Perguruan Taman Siswa dan Mohammad Sjafei pendiri Ruang Pendidikan INS Kayutanam di Sumatra Barat (Ali, Sodiq, Kuntoro, Sutrisno, 392-401: 2016). Terkait dengan modernisasi pendidikan, KH. Ahmad Dahlan (nama aslinya Muhammad Darwis), mengartikan bahwa makna dari Islam yang berkemajuan sejatinya bahwa Islam itu sesuai dengan basis ruang dan waktu. Artinya, Islam itu harus sesuai dengan segala zaman. Sebagaimana perkataan Ali Bin Abi Thalib bahwa '*Didiklah anak-anakmu sesuai dengan zamannya, karena mereka hidup bukan di zamanmu'*. Socrates juga mengatakan bahwa *'Jangan paksakan anak-anakmu mengikuti jejakmu, mereka diciptakan untuk kehidupan di zaman mereka, bukan zamanmu".* Sebagai bentuk aktualisasi konsep tersebut yakni membentuk pendidikan Islam yang berkemajuan. Sebenarnya makna berkemajuan lebih kepada pola mendaki, naik, dan terus maju yang melahirkan inovasi-inovasi baru dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini telah direalisasikan oleh yayasan Muhammadiyah, dengan amal usahanya yang saat ini terus berkembang dan beraneka ragam mulai dari bidang pendidikan (mengembangkan sekolah-sekolah mulai dari Taman kanak-kanak dan kelompok bermain (TK-KB) hingga perguruan tinggi; bidang kesehatan dan kesejahteraan masyarakat; sarana ibadah; koperasi; minimarket; dan lain-lain (Susilo, 2017., Nashir, 2018., Susilo, 2018).

Konsep pendidikan berkemajuan sudah menjadi semboyan dalam pendidikan di Muhammadiyah. Pendidikan Muhammadiyah sendiri memadukan pendidikan Islam dan pendidikan umum. Sebagaimana penuturan Ahmad Dahlan bahwa pendidikan berkemajuan yaitu pendidikan yang senantiasa berkembang mengikuti perkembangan zaman. Lebih lanjut, Ali (Ali, 2017) menjelaskan bahwa pendidikan berkemajuan merupakan penggunaan nilai-nilai agama Islam sebagai dasar dan fondasi untuk mencapai kemajuan dalam kehidupan secara berkelanjutan (*continue*) yang ditujukan bagi individu maupun kelompok untuk selalu berusaha aktif melakukan perbaikan-perbaikan dalam kehidupan. Falsafah dan teori pendidikan Ahmad Dahlan lebih bercorak progresif religious yang mendorong kemajuan hidup duniawi dan kemuliaan hidup ukhrowi. Secara konseptual pendidikan berkemajuan berlandaskan pada agama dan kehidupan sosial serta menghargai kecerdasan (akal/*intelligen*). Tujuan menumbuhkan potensi kecerdasan ini untuk memahami pesan-pesan agama dan menstimulus perkembangan kepribadian (*personality*) supaya ikut serta dalam memajukan gerakan sosial (*progress*) (Ali, 2016).

KH. Ahmad Dahlan seusia dan bersahabat karip dengan H. Muzakkir (ayahanda dari Prof. KH. Abdul Kahar Muzakkir). Abdul Kahar Muzakkir juga menjadi pemuda Muhammadiyah dan sama-sama aktif di organisasi tersebut. Walaupun keduanya sempat menjadi keluarga besar saat adik ipar H. Muzakkir dipersunting Ahmad Dahlan, namun hubungan mereka tak bertahan lama (Nakamura, 2021). Abdul Kahar Muzakkir menjadi bagian dari organisasi Muhammadiyah sebagai pemimpin sayap kepemudaan dan badan kesejahteraan sosial. Berikutnya hingga akhir hayat beliau bergabung dalam struktur pimpinan pusat Muhammadiyah (Rizqa, 2019).

Singkat cerita, dalam perjalanan sejarah yang cukup panjang dan berliku-liku, di bawah kepemimpinan K.H. Ahmad Dahlan, K.H. Siradj Dahlan (I), K.H.R.. Hadjid, K.H. Siradj Dahlan (II), K.H. Mas Mansyur (Direktur Kehormatan), K.H.A. Kahar Muzakkir, K.H. Aslam Zainuddin, K.H. Djazari Hisyam, H. Mh. Mawardi (periode I), H. Amin

Syahri, H. Mh. Mawardi (periode II), mulai memikirkan keberlanjutan pendidikan. Dari para tokoh tersebut mulai muncul gagasan untuk lebih meningkatkan kualitas pendidikan dan pengajaran yang senantiasa mengikuti perkembangan zaman. Oleh sebab itu, di bawah kepemimpinan Ustadz HMS. Ibnu Juraimi pada tahun 1980, dilakukan perubahan besar-besaran terhadap sistem pendidikan Mu'allimin.

Dahulu nama Mu'allimin masih menggunakan bahasa Belanda *Kweekschool Moehammadijah* yang artinya "Sekolah Para Guru Muhammadiyah". Kemudian dari nama tersebut ditranslate ke dalam bahasa Arab menjadi Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah. Walaupun sebelum itu sekolah ini juga memiliki historis yang cukup panjang hingga menjadi Mu'allimin. Lebih dari itu, sekolah Mu'allimin ini bukanlah sekolah biasa, melainkan sekolah kader Muhammadiyah, dimana para alumninya banyak yang mengabdikan diri dalam perjuangan organisasi Muhammadiyah, mulai dari tingkat ranting hingga pimpinan pusat (Febriansyah, 2020., Muhammadiyah, 2020).

Perubahan yang menonjol pada Mu'allimin ini yakni membentuk sistem pendidikan "*long life education*". *Long life education* merupakan sistem pendidikan yang memberlakukan pembelajaran yang lebih lama *long life learning* belajar sepanjang hayat, yakni belajar itu merupakan suatu kebutuhan yang dilakukan secara terus menerus secara sukarela untuk meningkatkan kualitas dan pengembangan diri sepanjang kehidupannya. Semula antara madrasah dan asrama berdiri sendiri-sendiri, namun kemudian adanya sistem ini memberlakukan bahwa asrama menjadi satu kesatuan dengan madrasah. Adapun madrasah merupakan sub sistem dari pondok pesantren. Landasan pemikiran dalam perubahan sistem ini yakni bahwa untuk mencapai tujuan pendidikan mu'allimin dengan cara memadukan sistem madrasah dan asrama (Febriansyah, 2020). Istilah yang lebih modern yakni *boarding school* (pendidikan yang di asramakan) merupakan sekolah yang memadukan antara madrasah dengan pesantren. Melalui sistem inilah mu'allimin memperoleh pengakuan sebagai Pondok Pesantren dari Departemen Agama Republik Indonesia pada tahun 1984.

Madrasah mu'allimin nampak berbeda dengan Pondok Pesantren. Umumnya ponpes masih mengedepankan ajaran-ajaran konvensional sebagai jati diri ponpes tersebut. Adapun pendidikan yang ditawarkan oleh mu'allimin adalah sistem pendidikan yang modern, yaitu mengacu pada perkembangan globalisasi dan tidak meninggalkan sistem asrama sebagai ruh nya. Pembelajaran di mu'allimin diseimbangkan antara dasar-dasar ilmu keIslaman (*basic knowledge of Islamic Studies*) dengan pengetahuan dasar kelimuan (*basic knowledge of science*). Dari mu'allimin inilah yang menyertai perjuangan berdirinya perguruan tinggi Islam di Indonesia. Seiring berjalannya waktu Abdul Kahar Mudzakkir juga menjabat menjadi Direktur Madrasah Muallimin Muhammadiyah Yogyakarta (Suwarno, 407-428: 2015).

Konsep pendidikan berkemajuan di era Abdul Kahar Muzakkir sebagaimana dirinya yang semisi dengan K.H Ahmad Dahlan, yakni berdakwah melalui pendidikan Islam dengan membentuk lembaga pendidikan yang memadukan antara ilmu eksak dengan ilmu agama. Gagasan Abdul kahar Muzakkir bersama dengan rekan-rekannya termasuk Bung Hatta dan M. Natsir saat itu yakni mendirikan sekolah tinggi Islam. Atas izin Allah dan berkat perjuangan dan kegigihan mereka setelah melalui serangkaian proses panjang alhasil berdirilah sekolah tinggi tersebut. Sekolah ini sebagai bentuk wadah yang menampung lulusan Madrasah Mu'allimin. Aktualisasi pemikirannya tersebut dapat dinyatakan dengan menggagas berdirinya perguruan tinggi Islam dan perguruan tinggi khusus perempuan. Perguruan tinggi Islam inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN Suka), dan Universitas 'Aisyiyah Yogyakarta (UNISA).

Berdirinya Universitas Islam Indonesia (UII) menjadi inspirasi atas kelahiran Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) pada tanggal 26 September 1951. Dari PTAIN ini kemudian menjadi cikalbakal berdirinya IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang kemudian berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Asal mulanya dari Fakultas Agama Islam (FAI) di UII, karena banyak dosen yang diangkat menjadi pegawai negeri sipil (PNS) di IAIN,

maka FAI ditarik ke IAIN. Universitas Islam Indonesia merupakan perguruan tinggi Islam pertama yang memiliki fakultas-fakultas non agama, sehingga ia menjadi rujukan bagi perkembangan-perkembangan universitas Islam negeri lainnya. Di sisi lain, pemerintah juga memberikan kesempatan bagi setiap penyelenggara perguruan tinggi negeri maupun swasta untuk berkembang dan berlomba-lomba dalam kebaikan (*fastabiq al-khairat*). Melalui UIN ini besar harapan masyarakat agar dapat mengemban amanah sebagai perguruan tinggi yang menjadi tempat membangun peradaban, sebagai pewaris budaya sekaligus ilmu pengetahuan (Yahya). Berdasarkan uraian sejarah dapat diketahui bahwa Abdul Kahar Muzakkir melanjutkan memiliki lonjakan berpikir yang dasyat untuk memerdekakan pendidikan dengan pendidikan yang merdeka serta nampak orientasi berpikir dan behavior yang muncul dalam tindakan sehingga membentuk kepribadian yang penuh dengan keteladanan.

Orientasi Berpikir Dan Kepribadian Abdul Kahar Muzakkir

Abdul Kahar Muzakkir memiliki pemikiran cemerlang (*fikrul mustanir*), prinsipnya kuat, juga memiliki empati yang tinggi. Ia taat dalam beragama dan ajaran syariat telah menghujam pada dirinya. Terbukti dalam berbagai setiap tindakan dan kegiatan yang ia lakukan. Tindakan tersebut terealisasikan dan hasilnya dapat kita nikmati sampai saat ini. Kemerdekaan Bangsa Indonesia ini adalah bagian dari buah perjuangannya. Perguruan tinggi Islam dan perguruan tinggi khusus perempuan yang tersebar di wilayah Nusantara adalah bagian dari gagasan dan realisasinya. Beliaulah pewaris pendidikan tinggi pertama kali di Indonesia. Selengkapnya tentang orientasi berpikir dan kepribadian Abdul Kahar Muzakkir dapat disajikan sebagai berikut.

Memandang ke depan dan berprinsip kuat

Abdul Kahar Muzakkir dalam kehidupannya merupakan seseorang yang 'penting', namun demikian ia bukanlah seorang yang haus akan kekuasaan, ia bukan pula orang yang gemar memamerkan kekuasaannya. Baginya, misi dakwah jauh lebih berharga dari

segalanya. Dakwahnya menyatu dan direalisasikan dalam bentuk: 1). mendirikan pendidikan Islam; 2). bergabung dalam jihad fisabilillah melawan Belanda membentuk barisan Hizbullah, 3). menjadi anggota BPUPKI, Masyumi, dll; 4). berperan serta dalam memberantas kebodohan (kejahiliahan) yang tidak ada aturannya dalam Islam di sekitar keraton Yogyakarta dalam gerakan organisasi Muhammadiyah; 5). berperan serta dalam menegakkan nilai-nilai keIslaman dimanapun ia berada, sehingga lingkungan turut diwarnai olehnya. Oleh sebab itu, wajar ketika beliau tersingkir dari arena politik, maka ia tidak akan panik, tidak marah, tidak frustasi, melainkan segera kembali pada misi dan tujuan utamanya, yakni berdakwah (Nakamura).

Berpikir kritis dan solutif

Pada forum Muktamar Kerja Aisyiyah yang kebetulan saat itu bertepatan dengan Muktamar Muhammadiyah Setengah Abad tahun 1962, Prof. Abdul Kahar Muzakkir menggagas perguruan tinggi khusus perempuan yang gambarannya lengkap dalam bidang keahlian dan sifat-sifat perempuan. Perguruan Tinggi tersebut diselenggarakan dalam rangka sebagai bentuk kontinuitas pendidikan kaum perempuan dari Madrasah Mu'allimat Yogyakarta (*Kweek School*). Kemudian perguruan tinggi tersebut diberi nama Institut Ummul Mukminin (IUM). Setelah 54 tahun, pada tanggal 10 maret 2016 kemudian namanya menjadi Sekolah Tinggi Kesehatan (STIKES) Aisyiyah yang sekarang menjadi Universitas Aisyiyah (UNISA) Yogyakarta (Budiman, 2020). Sebelum mendirikan perguruan tinggi khusus perempuan, tentu Abdul Kahar Muzakkir telah melihat realita dan fakta terkait pendidikan perempuan Indonesia saat itu. Singkatnya, pemikiran beliau tentang perempuan antara lain:

1) Beliau adalah seorang 'alim dan taat beragama. Oleh sebab itu, beliau senantiasa berpedoman pada Alquran dan As-Sunnah dalam setiap aktivitas dan pemikirannya. Di dalam Alquran dan As-sunnah sudah dijelaskan bahwa menuntut ilmu adalah kewajiban bahwa kaum wanita maupun laki-laki. Sebagaimana yang tertulis di dalam QS. Al-Mujadalah: 11, yang artinya:

"*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila dikatakan kepadamu, "Berilah kelapangan di dalam majelis-majelis," maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan, "Berdirilah kamu," maka berdirilah, niscaya Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat. Dan Allah Mahateliti apa yang kamu kerjakan*". Selain itu, pedoman di dalam hadits yang tentang menuntut ilmu yang artinya, *"Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap muslim."* (HR. Ibnu Majah).

2) Abdul Kahar Muzakkir adalah seorang aktivis dakwah yang bernaung di bawah organisasi masyarakat Muhammadiyah. Di Muhammadiyah memiliki organisasi otonomi, 'Aisyiyah yang merupakan wadah pembinaan terhadap kaum perempuan. Di 'Aisyiyah ini lah yang nantinya kaum perempuan dididik, dibina, dan diajarkan tentang bagaimana menjadi ibu yang baik, istri yang sholehah, pendidik yang amanah, dokter yang cerdas, dll.
3) Saat itu Negara Indonesia telah merdeka, maka sudah menjadi keharusan sumber daya insaninya terutama yang beragama Islam untuk dapat menyesuaikan diri dengan budaya dan senantiasa mengupgrade diri untuk dapat berdampingan dengan Negara-negara maju lainnya. Namun ada hal yang terpenting dari semua itu bahwa apapun profesinya harus tetap berpegang teguh pada syariat agama. Sebagaimana orientasi hidup dalam Islam yakni untuk menjadi khairu ummah. Lebih dari itu, ke depan tenaga ahli dari kaum perempuan Islam sangat diperlukan, antara lain seperti pendidik, bidan, dokter, apoteker, pramugari, pengacara, dll yang senantiasa berpegang teguh pada ajaran agama Islam.

Menginisiasi pendidikan yang memerdekakan

Pemikiran Abdul Kahar Muzakkir terkadang nyaris tak terlintaskan di benak kita. Kendatinya, ia peduli dan sangat peka dengan kondisi pendidikan pada saat itu. Atas usahanya dan perjuangannya ia berhasil merintis dan mendirikan pendidikan baik yang formal maupun non formal, seperti membentuk diklat untuk

barisan Hizbullah, pendiri *Jamiyatul Syubban Muslimin* (organisasi pemuda Islam), sekolah khusus perempuan. Sejatinya, pendidikan perempuan ini sangatlah memerdekakan bagi kaum perempuan, sebab perempuan sangat identik dengan semboyan 'dapur, kasur, sumur'. Di satu sisi ungkapan ini mengandung makna bahwa wanita tidak diperkenankan bekerja di luar rumah, termasuk menjadi hal yang '*saru'* apabila menerima tamu suaminya. Wanita identik dengan kelemah lembutan (feminism), tidak terkecuali dalam pekerjaannya yang mencakup 3 wilayah: pekerjaan memasak (dapur), mengurus anak, melayani suami di ranjang (kasur), mencuci baju (sumur), mempercantik diri, dll yang pada intinya mencakup 3 wilayah tersebut. Sedangkan lelaki identik dengan pekerjaan yang berotot (maskulin), dan di luar rumah. Di sisi lain, falsafah tersebut merupakan ajaran kepada istri agar berkhidmah memberikan pelayanan terbaik kepada suaminya sebagai bentuk baktinya, penghormatan dan cinta kasih kepada suami atas anugerah sekaligus amanah yang Allah berikan.

Gagasan Abdul Kahar Muzakkir terkait pendidikan formal untuk kaum hawa memberikan angin segar, serta kekuatan para perempuan untuk melaksanakan tugasnya. Tak banyak para wanita yang mengetahui hakikat dan eksistensi dirinya di dalam rumah tangganya, sehingga tak jarang bila seorang ibu menelantarkan anaknya, terjadi konflik rumah tangga yang melibatkan anak mereka, dll. Pendidikan perempuan yang dicetuskan Abdul Kahar Muzakkir ini pertama menjadi bekal kehidupan di rumahnya, di masyarakat, dan di Negaranya. Kedua, sebagai bekal kehidupan di akhirat, sebagaimana yang diajarkan di Mu'allimat dan sekolah Islam lainnya. Melalui pendidikan ini para wanita akan mengetahui bagaimana menjadi anak yang berbakti, istri yang sholehah, guru teladan, dokter yang amanah, dll. Terbukti adanya pendidikan wanita di Muallimat ini menjadi teladan dan inspirasi bagi wanita lain (Nasir et al).

Berkemajuan dan visioner (future oriented)

Pemikiran Abdul Kahar Muzakkir saat itu sudah menerawang jauh ke depan. Ia mampu memprediksi kemungkinan-kemungkinan yang akan muncul dan ia juga solutif memberikan ide-ide cemerlang

yakni mendirikan perguruan tinggi umum dan perguruan tinggi yang khusus perempuan yang sesuai dengan sifat-sifat dan karakteristik perempuan. Beliau juga kritis dalam mengatasi persoalan tentang perempuan yang tugasnya tidak hanya '*dapur, kasur, sumur*' melainkan dikembalikan sesuai fitrah dan kewajibannya sebagai insan yang bertaqwa.

Tidak hanya itu, sebelumnya Abdul Kahar Muzakkir juga telah merintis pendidikan tinggi Islam. Pendidikan ini diberi nama Sekolah Tinggi Islam (STI). Beliau menggagasnya sejak sebelum kemerdekaan. STI didirikan pada tanggal 8 Juli 1945 di Jakarta, namun kemudian karena suasana tidak memungkinkan terjadinya pembelajaran (akibat pasukan sekutu menguasai Jakarta), STI dipindahkan ke Yogyakarta, tepatnya pada tanggal 10 April 1946. Pada tahun 1947 STI berubah menjadi Universitas Islam Indonesia (UII) (Hadi, 2019., Hidayat, 2016., Lasa, 2014., Rizqa, 2019).

Abdul Kahar Muzakir juga ikut berpartisipasi dalam pendirian PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri) pada bulan Agustus 1950 yang semula merupakan fakultas Agama STI kemudian diambil alih oleh Departemen Agama. Pada saat itu, pemerintah sangat membutuhkan tenaga pekerja dalam bidang agama untuk mengisi berbagai formasi di Kementerian Agama, alhasil Kementerian Agama memutuskan untuk mengubah Fakultas Agama UII menjadi Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) pada tanggal 26 September 1951. Dari PTAIN ini kemudian menjadi cikalbakal berdirinya IAIN (Institut Agama Islam Negeri) dan sekarang menjadi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN-Suka) (HS et al).

Mengandung misi perubahan positif (akhirat oriented)

Pendirian sekolah tinggi STI tidak serta merta tanpa tujuan, melainkan dilatarbelakangi dari kondisi real bangsa Indonesia saat itu, yakni lulusan Madrasah dan Pesantren yang banyak dan tidak ada tempat untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Hal ini disebabkan oleh Pendidikan Tinggi Umum yang didirikan Belanda saat itu dilarang bagi kalangan pemuda lulusan Mu'allimin dan pesantren (Maisyaroh). Oleh sebab itu inisiasi yang

muncul yakni mendirikan pendidikan tinggi Islam. Pendidikan merupakan salah satu jalur meningkatkan kualitas sumber daya insani dan memberantas kebodohan. Pendidikan yang tepat akan menghasilkan *learning outcome* yang diharapkan. Demikian pula orientasi berpikir Abdul Kahar Muzakkir beserta rekan-rekannya, ia menghendaki masyarakat Indonesia menjadi generasi penerus bangsa yang *Rahmatan lil'alamin* dan tidak pernah meninggalkan syariat agama.

Sebenarnya gagasan untuk mendirikan perguruan tinggi Islam sudah ada jauh sebelum kemerdekaan. Pada tanggal 2-7 Mei 1939 diadakan Kongres Al-Islam ke-II di Solo yang diinisiasi oleh Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) dengan peserta organisasi Islam Indonesia sebanyak 25 organisasi. Dalam kongres tersebut, Dr. Satiman merupakan orang yang pertama kali menyerukan keinginannya dan keinginan masyarakat Muslim untuk mendirikan sebuah perguruan tinggi. Melalui hasil mufakat, alhasil forum menyepakati untuk mendirikan pendidikan tinggi Islam di Indonesia. Namun demikian, hasil tersebut belum bisa terealisasi hingga akhir penjajahan Belanda (Maisyaroh).

Pada saat perang dunia II dan Bangsa Jepang mulai menjajah Indonesia yang menambah pengaruh baru bagi bangsa Indonesia untuk tidak diizinkan dalam mendirikan perguruan tinggi islam. Meskipun demikian semangat Bangsa Indonesia tidaklah surut melainkan atas melakukan strategi lain, yakni empat organisasi MIAI, yaitu Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, PUI (di Majelengka), dan PUII (di Sukabumi) bergabung membentuk Masyumi (sementara organisasi yang lain telah dibubarkan oleh jepang). Kemudian masyumi mengadakan rapat dan hasilnya membentuk 2 keputusan, yakni: 1) membentuk barisan hizbullah dan 2) mendirikan perguruan tinggi islam yang bernama STI (Sekolah Tinggi Islam) (Maisyaroh).

Pada bulan April 1945 para pemimpin kaum Muslim mengadakan rapat di Jakarta yang dihadiri oleh para ulama dan cendekiawan dari berbagai kalangan termasuk tokoh-tokoh Masyumi, antara lain: 1) K.H. Abdul Wahab Chasbullah; K.H. Bisri Syamsuri; K.H. A. Wahid Hasyim; K.H. Masykur; dan K.H. Zainal Arifin

dari PBNU. 2). Ki Bagus Hadikusumo; K.H. Mas Mansur; K.H. Hasyim; K.H. Farid Ma'ruf; K.H. Abdul Mukti; K.H. M. Yunus Anis; dan Kertosudarmo dari PB Muhammadiyah. 3). K.H. A. Halim dan H. Muhammad Djunaidi Mansur dari PB PUI. 4). K.H. Ahmad Sanusi dan K.H. Somaatmadja dari PB PUII. 5). K.H. Imam Ghazali dari PB Al-Islam. 6). K.H. A. Kahar Muzakir; K.H.R. Mohammad Adnan; dan K.H. Imam Zarkasji dari Shumubu. 7). Dr. Soekiman Wirjosandojo; Dr. Satiman Wirjosandjojo; Wondoamiseno; Abikusno Tjokrosujoso; dan Mohamad Roem dari kalangan cendekiawan (Maisyaroh).

Selanjutnya struktur Panitia Perencana STI sebagai berikut.

Ketua	: Drs. Mohammad Hatta
Wakil Ketua	: Mr. Soewandi
Sekretaris	: Dr. Ahmad Ramali
Anggota	: K.H. Mansur, K.H.A. Wahid Hasjim, K.H.R. Fatchurrahman Kafrawi, K.H Farid Ma'ruf, K.H. Abdul Kahar Muzakkir
Notulis	: Kartosoedarmo

Para tokoh tersebut yang merupakan *founding fathers*. Kemudian peristiwa bersejarah ini kemudian diabadikan oleh harian Sinar Matahari (Jl. Tugu 58 Yogyakarta) dengan judul "Pendirian Sekolah Tinggi Islam di Djawa". Setelah itu Panitia Perencana STI mengadakan rapat beberapa kali kemudian menetapkan tentang Peraturan Umum, Peraturan Rumah Tangga, susunan Badan Wakaf Pendiri STI, Badan Penyelenggara dan Pengawas STI, serta menetapkan Senat STI. Rektor terpilihnya merupakan K.H. Abdul Kahar Muzakkir (Maisyaroh).

STI resmi dibuka pada tanggal 8 Juli 1945 bertepatan dengan hari Isra'Mi'raj bertempat di Gedung Kantor Imigrasi Pusat Gondangdia Jakarta. Di acara tersebut Soekarno dan Rektor STI, K.H. Abdul Kahar Muzakkir menyampaikan pidato. Inti pidato Presiden Soekarno mengharapkan STI kelak bisa menjadi pusat pengetahuan keislaman di Asia. Demikian halnya dengan K.H. Abdul Kahar Muzakkir yang saat itu menyampaikan tentang pentingnya pendidikan menurut ajaran Islam (Maisyaroh).

Seiring berjalannya waktu K.H. Abdul Kahar Muzakkir telah melakukan berbagai perubahan positif bagi masyarakat Indonesia

terutama generasi penerus bangsa. Perubahan tersebut seperti cara pandang (*mindset*), cara berpikir, perubahan sikap, perubahan prinsip, bahkan perubahan mental baik individu maupun kelompok. Peraturan STI secara khusus yang harus dipenuhi oleh setiap mahasiswinya yakni wajib berpakaian yang menutup aurat (mengenakan hijab). Harapan besar masyarakat Indonesia atas STI ini yakni menghasilkan alumni yang memiliki pendidikan tinggi dalam bidang agama dan kemasyarakatan agar kelak menjadi seorang penyiar agama dan memberikan pengaruh-pengaruh Islam di Indonesia (Maisyaroh).

Secara konsep pendirian STI dengan karakter kepribadian K.H. Abdul kahar Muzakkir adalah satu misi. Harapan STI untuk mendapatkan *tafa'ul* yakni senantiasa diliputi dengan kebaikan-kebaikan di masa yang akan datang juga sesuai dengan diri beliau yang merupakan seorang 'alim. K.H. Abdul Kahar Muzakkir merupakan seseorang yang gemar berdakwah pada siapapun dan dimanapun yang beliau jumpai. Beliau suka menjaga silaturrahim, beliau juga suka meluruskan bila menjumpai pandangan atau pemikiran yang salah. Beliau tidak segan-segan meluruskan pandangan kepada alumni UII (dahulu namanya STI) yang saat itu bersama beliau di makam Sunan Muria. Alumni tersebut mengatakan bahwa ziarah kubur untuk memohon keberkahan. Kemudian Prof Abdul kahar Muzakkir meluruskan bahwa berziarah itu diperbolehkan, asal dapat menjaga diri dari perbuatan syirik. Meskipun ia seorang wali, jika seorang hamba memohon berkah langsung ditujukan kepada Allah Sang Maha Pemberi Keberkahan. Tidak hanya itu, suatu ketika beliau sedang naik andong bersama rekannya kemudian di jalan ia menemui para kusir andong sedang berjudi, kemudian Prof Kahar menasehatinya dengan bijaksana, penuh kelembutan namun tetap tegas dan bijaksana (Abror, 2019).

Lonjakan berpikir Abdul Kahar Muzakkir

Abdul Kahar Muzakkir lahir di abad XIX, namun kemampuan berpikirnya seperti di abad 21, yakni berpikir kritis dan menyelesaikan masalah *(Critical Thinking and Problem Solving*), kreativitas *(Creativity*), memiliki kemampuan berkomunikasi

(*Communication Skills)*, dan memiliki kemampuan bekerjasama (*Ability to Work Collaboratively*). Terbukti dari segudang aktivitas beliau, baik di dalam maupun luar negeri. Beliau aktif di organisasi-organisasi sosial-masyarakat seperti Muhammadiyah (menjadi salah satu di jajaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah, organisasi politik (Masyumi/Majelis Syura Muslimin Indonesia), beliau pernah juga bekerja di Departemen Hubungan Ekonomi Kesultanan Yogyakarta, sebagai komentator berita siaran luar negeri berbahasa Arab dan Inggris, menjadi Kepala deputi Departemen Urusan Agama, sebagai anggota Dewan Penasihat Pusat, menjadi bagian dari anggota Panitia Sembilan BPUPKI/ Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia), sebagai penasihat agama Angkatan Perang Sabil di Yogyakarta, bergabung dalam Barisan pembela umat mujahidin (Hizbullah), pendiri *Jamiyatul Syubban Muslimin* (organisasi pemuda Islam), sekjen organisasi Al Jami'ah Khairiyah, Perhimpunan Indonesia Raya di Kairo (sebuah organisasi paralel Perhimpunan Indonesia di Belanda), Partai Islam Indonesia (PII), berperan serta dalam Konferensi Islam tingkat internasional di Timur Tengah, Kongres Islam Asia Timur Jauh di Tokyo, sebagai perwakilan permanen dalam Kongres Islam Dunia di Indonesia, guru dan Direktur Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah (sekolah guru Muhammadiyah) di Yogyakarta, anggota Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia dan lain lain. Beliau juga merupakan Rektor Magnificus Sekolah Tinggi Islam dan dekan fakultas Hukum dan dekan Fakultas Ilmu Agama Islam (Hs et al, 2019., Hidayat, Foqq, 2018).

Karakternya Sederhana, ramah tamah, disiplin, dan ikhlas

Abdul Kahar Muzakkir adalah sosok yang berkarakter sederhana, ramah tamah, dan ikhlas. Rumahnya luas namun sederhana, tanpa banyak furniture yang mewarnai. Kendaraannya saat itu adalah motor skuter bekas pemberian dari mahasiswanya yang dipakai saat ke kampus UII maupun ke Kantor Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Namun ketika sudah usang, beliau memilih bersepeda, naik andong ataupun becak, sehingga saat di jalan berjumpa dengan orang-orang beliau dengan ramah menyapanya. Ketika naik andong beliau juga gemar berdakwah terhadap orang

kecil/kaum lemah, yaitu tukang becak dan kusir andong bersama penumpangnya yang lain. Beliau juga meluangkan waktu khusus di hari Jum'at untuk menerima tamu-tamu lokal, nasional, maupun internasional. Ikhlas atau tanpa pamrih dari sosok beliau digambarkan sebagai guru yang ikhlas mendidik mahasiswa maupun koleganya.

Beliau juga memiliki disiplin yang tinggi, kala itu ada mahasiswanya di UII yang terlambat untuk mengikuti perkuliahan. Prof Kahar sabar, beliau tidak langsung marah ataupun membentak, melainkan ia mengatakan kepada mahasiswanya untuk minta tolong ditutupkan pintu ruangan ini dari luar. Jadi, Prof Kahar telah mendidik mahasiswanya untuk berdisiplin dengan kearifan, bukan dengan amarah. Hingga penghujung ajalnya, di UII-lah tempat Abdul Kahar Muzakkir berkhidmat (Nakamura).

Realita yang nyata yang tampak sebagai cerminan dari kepribadiannya, ketika prosesi pemakamannya banyak sekali masyarakat yang berkunjung bahkan selama beberapa tahun di Kotagede belum pernah didapati sejumlah besarnya pelayat tersebut. Prosesi pemakaman beliau pun diberlangsungkan secara swasta (tanpa peran pemerintah). Realita ini menunjukkan betapa mulianya sosok Prof. K.H. Abdul Kahar Muzakkir, ia begitu dihormati banyak orang. Seolah ia tak muncul ke permukaan, tetapi di tengah umat Islam ia adalah sosok teladan, guru/ustadz, penasehat, panutan, pemelihara silaturahmi masyarakat yang bisa '*ngemong*' dari berbagai kalangan (Nakamura). Sejarah telah mencatat bahwa dakwah Prof. KH. Abdul Kahar Muzakkir telah tercapai dan melahirkan banyak ulama', da'i, para ustadz ustadzah, guru di sekolah-sekolah, dosen, dokter, pengacara, serta para ahli di bidangnya yang lain sebagaimana yang beliau cita-citakan semasa awal merintis pendidikan tinggi Islam dan juga pendidikan khusus perempuan (Abror).

Penutup

Konsep pendidikan yang memerdekakan dan berkemajuan di era modern saat ini dan saat era Abdul Kahar Muzakkir dapat diketahui bahwa konsep pendidikan merdeka (merdeka belajar-

kampus merdeka) yang digagas kemendikbud saat ini berorientasi pada kurikulum pembelajaran paradigma baru untuk menciptakan profil pelajar pancasila, yakni perwujudan pelajar Indonesia sebagai pelajar sepanjang hayat yang memiliki kompetensi global dan berperilaku sesuai dengan nilai-nilai Pancasila, dengan enam ciri utama: beriman, bertakwa kepada Tuhan YME, dan berakhlak mulia, berkebinekaan global, bergotong royong, mandiri, bernalar kritis, dan kreatif. Adapun di era Abdul Kahar Muzakkir yang juga memerdekakan pelajar untuk dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi, mahasiswa bebas memilih mata kuliah pilihan yang diminati dan memilih pendidikan tinggi yang disukai tanpa tekanan dan paksaan dari pihak manapun. Di samping itu memerdekakan kaum perempuan untuk memperoleh pendidikan pada level pendidikan tinggi.

Pendidikan berkemajuan yang digagas Abdul Kahar Muzakkir yakni dapat direalisasikan dengan mengagas berdirinya perguruan tinggi Islam pertama dan perguruan tinggi khusus perempuan yang menginisiasi berdirinya perguruan tinggi Islam lainnya. Perguruan tinggi Islam inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN Suka), Universitas 'Aisyiyah Yogyakarta (UNISA). Tentu hal ini juga tidak lepas dari orientasi berpikir dan kepribadian Prof. KH. Abdul Kahar Muzakkir, yakni dapat digambarkan sebagai sosok yang memandang ke depan dan berprinsip kuat; berpikir kritis dan solutif; menginisiasi pendidikan yang memerdekakan; berkemajuan dan visioner (*future oriented*); mengandung misi perubahan positif (*akhirat oriented*); kemampuan berpikirnya abad 21; serta sosok yang sederhana, ramah tamah, disiplin, dan ikhlas.

REFERENSI

Ali, Mohamad. 2017. *Paradigma Pendidikan Berkemajuan: Teori Praksis Religius K.H Ahmad Dahlan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Ali, Mohamad, Sodiq A. Kuntoro, and Sutrisno. "Pendidikan Berkemajuan: Refleksi Praksis Pendidikan K.H. Ahmad

Dahlan." *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi*, n.d., 392–401. https://journal.uny.ac.id/index.php/cp/article/view/2383.

———. 2016. "Pendidikan Berkemajuan: Refleksi Praksis Pendidikan K.H. Ahmad Dahlan." *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi Volume* 4, no. 1.

Bachtiar, T. Anwar. 2018. *Lajur-Lajur Pemikiran Islam: Peta Pergulatan Intelektual Islam Indonesia Abad Ke-20 Dan Awal Abad Ke-21*. Edited by Tri Shubhi A and Eko Prasetyo. Jakarta: JSP Publishing.

Budiman, Arief. 2020. "Abdul Kahar Muzakkir: Lima Dasar Pemikiran Berdirinya Universitas Aisyiyah." *Ibtimes.Id*. April 14. https://ibtimes.id/abdul-kahar-muzakkir-lima-dasar-pemikiran-berdirinya-universitas-aisyiyah/.

Daulay, Haidar Putra. 2014. *Sejarah Pertumbuhan Dan Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kemendikbud RI. 2020. *Buku Panduan Merdeka Belajar-Kampus Merdeka*. 1st ed. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kemendikbud RI.

Direktorat Sekolah Dasar. 2020. "Profil Pelajar Pancasila." Direktorat Sekolah Dasar Direktorat Jenderal PAUD Dikdas dan Dikmen Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, http://ditpsd.kemdikbud.go.id/hal/profil-pelajar-pancasila.

Efendi, David. 2017. *The Decline of Bourgeoisie: Runtuhnya Krlompok Dagang Pribumi Kotagede XVII-XX*. 1st ed. Yogyakarta: Simpang Nusantara, http://repository.umy.ac.id/bitstream/handle/123456789/14860/The Decline Of Bourgeoisie.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Febriansyah, M. Raihan, Arief Budiman Ch., Yazid R. Passandre, M. Amir Nashiruddin, Widiyastuti, and Imron Nasri. 2013. *100 Tahun Muhammadiyah Menyinari Negeri*. Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah. www.muhammadiyah.or.id.

Firmansyah, Manda. 2019. "Jejak Perjuangan Abdul Kahar Muzakkir." *Alinea.Id*. November 12. https://www.alinea.id/infografis/jejak-perjuangan-abdul-kahar-muzakkir-b1XpQ9oYy.

Hadi, Usman. 2019. "Kahar Mudzakkir Dan Sardjito Ditetapkan Sebagai Pahlawan Nasional." *DetikNews*. November 8. https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4776477/kahar-mudzakkir-dan-sardjito-ditetapkan-sebagai-pahlawan-nasional.

Harususilo, Yohanes Enggar Harususilo. 2020. "7 Sistem Pendidikan Finlandia Yang Membuat Negara Lain Merasa Malu." *Kompas.Com*. January 3. https://edukasi.kompas.com/read/2020/01/03/10362581/7-sistem-pendidikan-finlandia-yang-membuat-negara-lain-merasa-malu?page=all.

Hidayat, Rahmat. 2016. *Ilmu Pendidikan Islam: Menuntun Arah Pendidikan Islam Indonesia*. Edited by Candra Wijaya. 1st ed. Lembaga Peduli Pengembangan Pendidikan Indonesia (LPPPI) Redaksi.

Hidayat, Syahrul, and Kevin W. Fogg. 2018. "Profil Anggota: Prof . H . Abdul Kahar Muzakkir." Konstituante.net http://www.konstituante.net/id/profile/MASJUMI_abdul_kahar_muzakkir.

Hs, Lasa, Widyastuti, Imron Nasri, Iwan Setiawan, Amir Nashiruddin, and Arief Budiman. 2014. *100 Tokoh Muhammadiyah Yang Menginspirasi*. *Majelis Pustaka Dan Informasi PP Muhammadiyah*. 1st ed. Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah. https://pdfcoffee.com/100-tokohmu-yang-menginspirasi-ebook-pdf-pdf-free.html.

M Muchlas Abror. 2019. "Teladan Kepribadian Prof KH A Kahar Muzakkir." Suara Muhammadiyah. https://suaramuhammadiyah.id/2019/11/08/teladan-kepribadian-prof-kh-a-kahar-muzakkir/.

Madrasah mu'allimin muhammadiyah. 2020. "Tentang Mu'allimin."

Madrasah mu'allimin muhammadiyah https://muallimin.sch.id/tentang/.

Maisyaroh, Maisyaroh. 2020. "Sekolah Tinggi Islam: Latar Belakang Dan Perkembangan." *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences* 1, no. 3.

Marnati. 2015. "Jumlah Lembaga Pendidikan Muhammadiyah Lebih Dari 10 Ribu." *Republika.Co.Id*. August 2. https://www.republika.co.id/berita/nsgkgj361/jumlah-lembaga-pendidikan-muhammadiyah-lebih-dari-10-ribu.

Nakamura, Mitsuo. 2019. "Prof. H. Abdul Kahar Muzakkir Dan Perkembangan Gerakan Islam Reformis Di Indonesia." *Jurnal AFKARUNA* 15, no. 2.

Nashir, Haedar, Dadang Kahmad, Muchlas, Widiyastuti, Lasa Hs, Roni Tabroni, Imron Nasri, et al. 2018. *Percik Pemikiran Tokoh Muhammadiyah Untuk Indonesia Berkemajuan*. 1st ed. Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, GRAMASURYA.

Nawiyanto, Eko Crys Endrayadi, and Siti Sumardiati. 2015. *Melacak Jejak Pejuang: Biografi R.H. Noerdhin Soetawidjaja*. Edited by Nurjannah Intan. 1st ed. Yogyakarta: Galangpress.

Rizqa, Hasanul. 2019. "Abdul Kahar Muzakkir, Pendiri Universitas Islam Indonesia." *Republika.Co.Id*. March 12. https://republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/19/03/12/po7jvm458-abdul-kahar-muzakkir-pendiri-universitas-islam-indonesia.

———. "Abdul Kahar Muzakkir, 2019. Ulama Yang Ikut Rumuskan Pancasila." *Republika.Id*, March 12. https://www.republika.co.id/berita/po7joe458/abdul-kahar-muzakkir-ulama-yang-ikut-rumuskan-pancasila.

Sofnidar, Kamid, and Khairul Anwar. 2017. "The Syntax Design of Outdoor Learning Model Based on Mathematics Modeling." *Edumatica* 07, no. 2.

Sulistiyono, Seno Tri. 2019. "Pahlawan Nasional– Abdul Kahar

Muzakir." *Tribunnews.Com*. November 10. https://www.tribunnewswiki.com/2019/11/10/pahlawan-nasional-abdul-kahar-muzakir.

Susilo, M. Joko. 2017. "Kajian Kemandirian Sekolah Di Amal Usaha Muhammadiyah." Yogyakarta State University.

———. 2017. "Strategi Membangun Sekolah Yang Berkemandirian." In *Second Progressive and Fun Education Seminar*, 569–76. Lombok: Asosiasi Program Studi Pendidikan Biologi.

Suwarno. 2017. "Muhammadiyah Dan Masyumi Di Yogyakarta, 1945-1960." *Patrawidya* 16, no. 3.

Taufik, Miskudin. 2021 "Secara Konseptual Merdeka Belajar Itu Ideal." Itjen Kemendikbud. https://itjen.kemdikbud.go.id/public/post/detail/secara-konseptual-merdeka-belajar-itu-ideal.

Towaf, Siti Malikhah. 2016. "The National Heritage of Ki Hadjar Dewantara in Taman Siswa about Culture-Based Education and Learning." *Journal of Education and Practice* 7, no. 23.

Yahya, Amiruddin. 2017. "Dinamika Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Di Indonesia." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 41, no. 1.

Yamin, Muhammad, and Syahrir Syahrir. 2020. "Pembangunan Pendidikan Merdeka Belajar (Telaah Metode Pembelajaran)." *Jurnal Ilmiah Mandala Education* 6, no. 1.

Neomodernisme Islam Nurcholish Madjid (Cak Nur) Sosok *Sophisticated* Santri

Yusdani

Pendahuluan

Salah satu problem fundamental menjadi tantangan untuk dicarikan jawaban dan solusinya oleh kaum muslimin sepanjang sejarah agamannya adalah: bagaimana umat Islam dapat beradaptasi dengan tuntutan perubahan zaman tetapi tanpa meninggalkan ajaran agama? Dengan pertanyaan yang lain adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara menjaga dan mempertahankan *aslah/turas* - tradisi dan khazanah, warisan intelektual dan historis kaum muslimin di satu pihak dan dapat pula beradaptasi dengan *hadasa* – tuntutan, tantangan, perkembangan, kemajuan dan dinamika kehidupan kontemporer di pihak lain. Untuk memberikan jawaban terhadap berbagai ungkapan di atas telah memunculkan kontroversi dan perdebatan yang kritis di kalangan cendikiawan muslim. Salah seorang cendikiawan muslim Indonesia**.** Untuk menjawab berbagai pertanyaan kritis ini**,** Nurcholish Madjid memberikan solusi atas ketegangan dan dilemma di atas yang bertitik-tolak dari sebuah kaidah *legal-maxim* begitu populer bagi kalangan santri pesantren yaitu: "*al-muhafazatu 'ala al-qadim al-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah",* terjemahan bebasnya adalah mempertahankan yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik (Rachman, 2010: 349-350). Uraian ini merupakan sebuah pengantar singkat untuk dijadikan dasar pijak pelacakan terhadap dasar-dasar epistemologis Nurcholish Madjid.

Tulisan berikut ini merupakan usaha untuk menelaah kembali pemikiran salah satu tokoh muslim Indonesia yang cukup berpengaruh yaitu Nurcholish Madjid yang lebih dikenal sebagai Cak

Nur. Fokus pembahasan tulisan ini adalah Pemikiran Islam dan Ke-Indonesiaan Nurcholish Madjid (Madjid,1993:129). Secara umum pemikiran Islam Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Cak Nur) sudah banyak ditulis, dan dalam kesempatan ini hanya disajikan tentang sisi epistemologi dari pemikiran tokoh ini.

Studi Tokoh sebagai Pendekatan dalam Studi Islam

Untuk menelaah dan mengungkap pemikiran seorang tokoh, secara sederhana dapat dilakukan dengan mempergunakan pendekatan sosiologi pengetahuan, yaitu internalisasi, obyektifikasi dan eksternalisasi. Atas dasar itulah pemikiran seorang tokoh dipahami dari sikap, tanggapan, ucapan, tulisan, dan perilaku seorang tokoh. Pemikiran merupakan kegiatan dalam pikiran seseorang yang hanya dapat dilacak setelah dimanifestasikan. Dalam berpikir, manusia dipengaruhi oleh kondisi internal maupun eksternal. Kondisi internal berupa nilai-nilai yang berasal dari pemikir tersebut, seperti agama, keyakinan yang dianutnya, ideologi, disposisi kepribadiannya, subjektivitasnya, respon pemikirannya. Selain kondisi internal, juga kondisi eksternal berupa lingkungan domestiknya dan internasional dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, politik, hukum, dan lain sebagainya.

Studi pemikiran tokoh merupakan suatu studi terhadap ide, gagasan dan pemikiran yang lahir karena adanya dialektika antara *challenge and response* yang dirumuskan oleh seorang tokoh (Toynbee, 1955: 2, 23, 271). Secara umum ada dua metode yang dapat digunakan untuk membahas pemikiran tokoh yaitu (1) metode subjektif, adalah penelahaan terhadap pemikirnya dan bagaimana ia menghasilkan pemikirannya tersebut; (2) metode objektif, adalah penelusuran terhadap hasil pemikirannya dan bagaimana pergumulannya dengan lingkungan sekitarnya; dan (3) kombinasi antara metode subjektif dan objektif (Iswara, 1980).

Dalam studi tokoh sebagaimana dikemukakan di atas menjelaskan bahwa sejarah sebagai suatu pendekatan sangat dibutuhkan. Oleh karena itu, untuk studi pemikiran tokoh, dibutuhkan perhatian pada: (1) pemikirannya yang terekam dalam karya-karyanya; (2) sketsa riwayat hidupnya dan perkembangan

sosial intelektualnya; (3) korelasi antara ide-ide yang terekam dalam karya-karyanya dengan kegiatan keilmuannya (Syari'ati, 1979: 39-69).

Model dan pendekatan kajian tokoh sebagaimana tersebut bisa pula disebut sebagai model pendekatan tiga dimensi (*three dimensional approaches)*. Untuk itu, terdapat beberapa hal yang dibutuhkan dalam hubungan ini, yaitu (1) perlu mempelajari secara intens terhadap pemikiran para tokoh yang mempengaruhi pemikiran tokoh yang dikaji; (2) bagaimana respons pemikiran tokoh yang dikaji atas ide pembaruan yang timbul dalam kehidupan masyarakat; (3) seorang peneliti memiliki pengetahuan yang cukup tentang Islam itu sendiri (Voll,1982: 2-4). Pengetahuan cukup tentang Islam ini sudah tentu dibutuhkan agar terhindar dari sikap bias dan subyektivitas.

Kerangka pemikiran di atas digunakan dalam tulisan ini. Studi ini bertujuan untuk menganalisa secara deskriptif interpretatif nalar keislaman dan keindonesiaan Cak Nur dengan tiga fokus bahasan: *pertama,* pandangan tokoh ini tentang Islam; *kedua,* visi keislaman tokoh ini terhadap Republik Bhinneka Tunggal Ika; *ketiga*, tawaran pemikiran tokoh ini untuk menciptakan keurukunan antarumat beragama di Republik Bhinneka Tunggal Ika. Dari tulisan ini diharapkan ini dapat menyegarkan kembali tentang pemikiran keislaman dan keindonesiaan yang sekarang menjadi tema dan topik wacana keislaman di Indonesia dewasa ini.

Untuk menganalisis pemikiran keislaman dan keindonesiaan Cak Nur dapat digunakan metode kritik nalar yang dirumuskan oleh Muhammad Abid al-Jabiri. Al-Jabiri, epistemolog asal Maroko, membagi pemikiran: (1) sebagai metode (alat); (2) sebagai produk atau hasil (Jabiri, 1991:11-13). Dengan asumsi bahwa keduanya saling berhubungan. Setiap metode atau alat dapat melahirkan suatu bentuk pemikiran tertentu, seperti halnya dan lazimnya bahwa setiap hasil pemikiran merupakan hasil dari suatu metode**.**

Jika digunakan metode kritis, pemikiran Cak Nur sebagai produk sudah tentu bersifat kritis, dan selanjutnya jika digunakan metode deskriptif interpretatif, produk pemikirannya bersifat deskriptif interpretatif pula. Pemikiran sebagai metode biasanya

disebut dengan istilah nalar *(al-aql)*. Pengertian sederhana dari nalar *(al-aql)* adalah suatu "kumpulan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang diberikan oleh suatu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan (Jabiri, 1991:15). Menurut Jabiri, pemikiran sebagai nalar *(al-aql)* terbagi: (1) nalar pembentuk (*al-aql al-mukawwin*). Nalar pembentuk ini disebut juga nalar *(al-aql)* murni. Nalar murni inilah membedakan antara manusia dengan makhluk lain. Atas dasar itu, dapatdikatakan bahwa setiap manusia memiliki nalar *(al-aql)* ini; (2) *nalar* terbentuk *(al-aql al-mukawwan)*. Nalar kedua ini dinamakan nalar *(al-aql)* budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dipengaruhi budaya di mana tokoh atau pemikir tersebut hidup. Dalam kaitan ini dapat berupa realitas sosial budaya atau tradisi intelektual.

Dengan munggunakan logika kritik nalar Jabiri ini, terlebih dulu perlu menelusuri pemikiran Cak Nur dalam posisinya sebagai metode (nalar budaya) dengan cara menelusuri sejarah hidupnya (biografi Cak Nur), baik sejarah sosialnya maupun sejarah pendidikan atau intelektualnya. Sebagai sesuatu yang saling berhubungan, pemikiran Cak Nur sebagai metode selanjutnya digunakan untuk menelusuri pemikiran Cak Nur dalam posisinya sebagai hasil (produk atau wacana) tentang tiga masalah yang menjadi objek tulisan ini. Dengan demikian dapat dikatakan, tulisan ini membaca pemikiran Cak Nur sebagai hasil (produk atau wacana) melalui pemikiran Cak Nur sebagai metode -alat atau nalar.

Sementara itu, untuk menganalisis dan menyingkap lebih detail pemikiran Cak Nur digunakan analisis wacana (Eriyanto, 2001: 2). Analisis wacana bertujuan untuk meneliti "struktur teks" sekaligus "dimensi-dimensi linguistik dan sosio-kultural dalam usaha menentukan bagaimana makna atau wacana dikontruksikan (Ratna, 2004: 247). Teori analisis wacana, terutama analisis wacana kritis, menyediakan dua level kerangka analisis (Eriyanto, 2001: 164-165): *pertama,* level kosakata. Bagaimana realitas, wacana dan aktor yang terlibat di dalamnya hendak dibahasakan dengan menggunakan kosakata tertentu. Pesan apa yang sebenarnya hendak disampaikan pengguna bahasa kepada khalayak menyangkut realitas, wacana dan

aktor tertentu. Pihak mana yang diuntungkan dan yang dirugikan atau termarjinalkan dalam penggunaan kosakata tersebut.
Kedua, level tata bahasa. Bagaimana kata-kata disusun dalam bentuk kalimat sehingga pesannya membawa efek ideologis, menciptakan posisi yang menguntungkan bagi realitas, wacana, dan aktor tertentu, serta dapat memarginalkan realitas, wacana dan aktor lainnya. Analisis ini digunakan untuk menelusuri bagaimana cara Cak Nur menganalisis secara kritis wacana seputar modernisasi, werternisasi, sekularisasi, multikulturalisme, pluralisme, toleransi dan kebebasan beragama dalam konteks keislaman dan keindonesiaan.

Tulisan berikut ini dibingkai dalam beberapa bagian. Tulisan ini terdiri dari sketsa sejarah sosial intelektual Cak Nur, fase perkembangan pemikiran Cak Nur, Cak Nur: pemikiran Islam, keindonesiaan dan kemoderenan, kontribusi penting pemikiran Cak Nur, pemikiran Islam Cak Nur sebagai potret sosok sophisticated santri dan penutup**.**

Sketsa Sejarah Sosial Intelektual Cak Nur

Cak Nur, lahir di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, pada 17 Maret 1939 (Madjid, 1995) dan wafat pada 29 Agustus 2005 (Kuswanto, 2007: vii). Dari telaah terhadap profil ayahnya, yakni KH. Abdul Madjid, yang tidak lain adalah seorang kiyai jebolan Pesantren Tebuireng Jombang, memberi petunjuk kuat bahwa Cak Nur tersosialisasi ajaran Islam secara baik dan mendalam. Lebih-lebih lagi ketika mengenali ibunya, yang tidak lain adalah putri Kiyai Sadjad dari Kediri, yang juga dikenal sebagai teman dari KH. Hasyim Asy'ari (Malik dan Ibrahim, 1998: 121-122).

Internalisasi ajaran Islam bermula sejak kecil. Cak Nur menempuh pendidikan: (1) model madrasah yang fokus pada pembelajaran keagamaan; (2) sistem pendidikan umum, dengan menerapkan metode pengajaran modern. Pendidikan dasar Cak Nur menempuh jalani pendidikan di Madrasah al-Wathaniyah dan Sekolah Rakyat di Mojoanyar, Jombang. Setelah itu, Cak Nur melanjutkan pendidikannya pada Sekolah Menengah Pertama di Jombang (Nadrah, 1999:21). Selanjutnya, ia belajar ke Pesantren Darul-Ulum, Rejoso, Jombang, selama dua tahun, kemudian pindah ke

Pesantren Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur. Ia menamatkan pendidikannya di Gontor pada 1960. Gontor dikenal sebagai pesantren yang memiliki wawasan *outward looking*.

Perpindahan Cak Nur ke Gontor cukup berpengaruh terhadap corak intelektualitasnya. Dalam melakukan obyektifikasi ajaran Islam, Cak Nur menyatukan dua tradisi pembelajaran, yaitu model modern Barat dan tradisi klasik. Kedua tradisi ini mencakup baik sistem pengajaran maupun materinya (Urbaningrum, 2004: 33). Setelah tamat dari Gontor, kemudian Cak Nur melanjutkan pendidikannya pada Fakultas Adab, dengan mengambil studi Sastra Arab, IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Di Fakultas ini, ia menekuni warisan intelektual Islam, baik klasik maupun modern, dan tamat pada tahun 1968 (Nadroh, 1999: 24). Persentuhan antara pemikiran berbasis kultur Islam dan dunia liberal semakin intensif pada jenjang pendidikan lanjutan yang ditempuhnya. Cak Nur menempuh studi doktoralnya di University of Chicago USA pada tahun 1978 atas biaya sponsor dari Ford Foundation (Nadroh, 1999: 25). Ketika studi doktoralnya di Chicago, Cak Nur banyak berinteraksi dengan Fazlur Rahman tokoh Neo-Modernis muslim asal Pakistan dan sekaligus sebagai supervisornya. Fazlur Rahman mengajaknya melakukan proyek riset dalam bidang Islamic studies (Urbaningrum, 2004:35).

Ketika masih menjadi mahasiswa, Cak Nur terlibat aktif dalam organisasi HMI. Memilih aktif dalam HMI adalah suatu pilihan yang berbeda dengan pilihan mahasiswa teologi pada umumnya, karena HMI diklaim merupakan gerakan modern dianggap lebih dekat kepada Masyumi**.** Keikutsertaannya dalam organisasi mahasiswa ini awalnya dipengaruhi oleh keinginan ayahnya agar Cak Nur menaruh rasa hormat terhadap tokoh dan para pemimpin Masyumi (Barton, 1999:78).

Bakat leadership Cak Nur, sudah mulai nampak semenjak aktif dalam HMI, selain itu juga ditopang kapasitas dan tradisi akademik dan intelektualnya. Historisitas perjalanan karir kepemimpinannya dalam HMI ini, perlu dipertimbangkan dalam rangka mengadakan penelusuran akar kultural dan corak pemikiran yang dikembangkannya kelak, baik dalam aspek pemikiran

keislaman maupun pemikiran politiknya. Berbeda dengan tradisi dan kebiasaan orientasi dan corak leadership dalam tubuh HMI pada umumnya, leadership Cak Nur lebih bersumber pada otoritas, kapasitas dan produktivitas intelektual-akademisnya, ketimbang kecanggihan kehandalan mengelola sumber-sumber dukungan politik pada umumnya. Atas dasar kekuatan intelektual-akademisnya menjadikan sosok Cak Nur lebih dikenal sebagai pemimpin mahasiswa dengan gerbong pemikiran daripada diposisikan sebagai demagog politik (Urbaningrum, 2004:35).

Di samping pernah terlibat aktif di HMI, ia pernah pula menjadi Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara, periode 1967-1969**.** Dalam waktu bersamaan, ia menduduki jabatan Wakil Sekretaris Umum International Islamic Federation of Student Organization periode 1967-1969 (Urbaningrum, 2004:38).

Fase Perkembangan Pemikiran Islam Cak Nur

Penjelasan dan narasi biografi Cak Nur di atas, dapat menggambarkan dinamika dan perkembangan pemikiran Islam Cak Nur yang dapat dibuat periodesasinya menjadi tiga fase. Fase pertama pemikiran Islam Cak Nur ditandai ketika Cak Nur menyampaikan narasinya yang berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" pada tanggal 13 Januari 1970. Dari orasinya itu memunculkan reaksi dan respons masyarakat yang terpublikasi oleh berbagai media massa ketika itu, lebih khusus lagi terutama tanggapan atas gagasannya tentang *sekularisasi.* Sekalipun sesungguhnya istilah sekularisasi yang dimaksud Cak Nur adalah perlunya membedakan antara yang sakral dan yang profan. Gagasan ini juga termasuk cita-cita pendirian negara Islam. Oleh karena itu dalam kaitan inilah, Cak Nur mengemukakan dan menyampaikan sebuah jargon *Islam Yes Partai Islam No,* (Madjid. 2001: 484, 495-505)*.* Respons paling keras terhadap orasi Cak Nur tersebut antara lain dikemukakan oleh H.M. Rasyidi (Madjid, 1998: 155) .

Dalam suatu kesempatan dalam acara yang diadakan DKJ pada tahun 1972, Cak Nur berupaya mengklarifikasi dan mengurangi kesalah-pahaman atas gagasan pembaruan yang pernah disampaikan

dalam narasi sebelumnya. Cak Nur kembali menyampaikan gagasan pemikiran Islam yang didasarkan pada prinsip iman dan amal saleh. Oleh karena itu, perlu pendekatan yang berbeda karena adanya perbedaan dimensional antara iman dan amal saleh (Madjid, 2001: 495-505).

Pada fase *kedua* dari perkembangan pemikiran keislaman Cak Nur adalah ditandai sekembalinya Cak Nur dari studi doktoralnya di Chicago. Kajian-kajian keislaman Cak Nur, terutama yang ia sampaikan dalam kajian bersama Klub Kajian Agama (KKA) di Paramadina. Salah satu karakterisitik dari model kajian keislaman Cak Nur pada fase ini adalah didasari elaboras dan pendekatan sofistikasi, historis dan filosofis. Selain itu, Cak Nur mengetengahkan tema-tema yang beragam dan berkesinambungan terkait dengan keislaman, keindonesiaan dan kemoderenan. Ini semua adalah satu usaha untuk menjelaskan Islam secara utuh, dengan begitu tampilan Islam lebih bersifat kultural dan inklusif.

Penjelasan Islam dengan tampilan inklusif dan kultural itu sangat jelas tampak atas keterlibatannya dalam berbagai aktivitas dalam level internasional, terutama seminar atau konferensi. Begitu juga, berbagai topik kajian keislaman Cak Nur serta yang tertuang dalam makalah atau kertas kerjanya yang disampaikan dalam kajian KKA sudah dipublikasikan menjadi buku. Cak Nur dalam batas-batas tertentu, tetap menawarkan dan mereaktulisasikan wacana dan ide progress pemikiran Islam dalam fase pertama sebagaimana dijelaskan di muka yang didukung argumentasi filosofis yang esensial. Dalam tahap ini, Cak Nur keterlibatannya sangat intens dalam diskursus tentang problem keislaman dan keindonesiaan sebagai wacana publik pada masa itu.

Lebih lanjut perkembangan pemikiran Islam Cak Nur tahap *ketiga*. Seiring dengan era reformasi, gagasan sosial-politik Cak Nur kembali memperoleh momentumnya yang fenomena disintegrasi dan konflik bernuansa SARA sedang mengemuka. Kesediaan Cak Nur untuk dicalonkan sebagai kandidat presiden pada Pemilu 2004, situasi ini dapat dipahami bahwa ia mencoba "turun gunung" dari dunia teoritis ke praktis. Selain itu, Cak Nur bersedia sebagai kandidat presiden melalui Golkar. Pilihan melalui kendaraan partai

politik nasionalis tidak berlabel 'Islam'tampaknya sinkron dengan ide yang pernah ia lontarkan yaitu *Islam yes, Partai Islam No,* (Rachman, 2019, Yusdani, 2021: 59).

Cak Nur: Islam, Keindonesiaan dan Kemoderenan

Sejumlah pengamat menilai bahwa salah satu persoalan yang dihadapi Islam dalam menjawab tantangan dan tututan modernitas dan kemanusiaan adalah kemampuan mengontekstual pesan Islam di dunia modern. Persoalan mendasar ini merupakan salah satu problem yang terjadi dalam sejarah dan kehidupan umat Islam di berbagai belahan dunia. Dalam merespons dan menjawab tantangan ini, telah muncul dua cara berpikir di tubuh umat Islam, yaitu konservatif dan progresif. Akan tetapi untuk konteks Indonesia, ada keunikan yang khas terkait pemikiran Islam di Indonesia. Selain itu didukung oleh realitas bahwa telah muncul para pemikir Islam dengan membawa wacana, ide dan gagasan pemikiran yang dikembangkan oleh para cendekiawan muslim Indonesia memperoleh apresiasi luas di Indonesia. Produknya adalah sebagian besar gagasan pemikiran intelektual ini berafiliasi pada Islam progresif yang diakui oleh masyarakat, bahkan dipergunakan sebagai piranti untuk dijadikan pendorong meningkatnya perkembangan dan kemajuan intelektual muslim Indonesia (Rachman, 2010: 348).

Uraian di atas didukung fakta yang menjelaskan bahwa perkembangan pemikiran Islam di Indonesia sejak dekade 1990-an sampai sekarang telah terjadi suatu dinamika dan perkembangan kebangkitan pemikiran yang optimis untuk menyongsong masa depan. Pemikiran Islam progesif ini bertumpu pada jargon klasik yang menjadi popular setelah diperkenalkan oleh Cak Nur, yaitu memelihara tradisi yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik *(al-muhafazatu 'ala al-qadim al-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah)* (Rachman, 2010: 348).

Adanya empat agenda pemikiran Islam Cak Nur dan sebagai kelanjutannya adalah: (1) agenda politik yang terkait bagaimana penyikapan politik umat Islam melihat sistem politik dan kenegaraan yang sedang berlangsung lebih khusus lagi menyangkut bentuk dan sistem pemerintahan. Dalam pandangan teologi politik Cak Nur

bahwa**,** dalam Islam tidak ada sistem baku dan siap pakai terkait dengan sistem pemerintahan dan bentuk negara. Dua hal ini semata-mata dalam Islam memberikan panduan etis, bentuk negara dan sistem pemerihtahan merupakan perkara ijtihadi dan umat Islam bebas menentukannya bukan atas dasas ketetapan Tuhan; (2) menyangkut kehidupan antaragama umat Islam. Suatu realitas bahwa kehidupan masyarakat di negara-negara muslim dewasa ini adanya fakta kemajemukan. Oleh karena itu pencarian dasar-dasar teologis kemajemukan merupakan *sunnatulla*h atau suatu keniscayaan. Dalam kaitan dengan perumusan teologi ini, Cak Nur telah memberi sumbangan kontributif yang tidak henti-hentinya ia perjuangkan; (3) mengajak umat Islam untuk meninjau kembali secara kritis beberapa doktrin dan interpretasi agama yang cenderung anti gender. Hal ini karena banyak interpretasi dan pemahaman atas doktrin tradisional dan praktik mayoritas umat Islam bertentangan dengan prinsip dan spirit dasar Islam yang mengakui adanya nilai dan prinsip keadilan, egaliter dan kesetaraan antara kaum perepuan dan laki-laki (Q 33:35; 49: 13; 4:1); dan (4) *freedom of expression*. Persoalan kebebasan berpendapat tersebut merupakan salah satu yang perlu diperjuangkan untuk kehidupan dan tata pergaulan global saat ini, terutama erat hubungannya dengan soal prinsip menghargai hak asasi manusia. Dalam pandangan Cak Nur, jika Islam diposisikan sebagai ajaran yang menghormati hak asasi manusia, konsekuensinya harus menghormati *freedom of expression* tersebut. Bahkan Cak Nur menekankan hal ini sebagai bagian dari kebebasan nurani (Rachman, 2010: 348-349).

Jawaban dan gagasan di atas sudah tentu tidak dapat dilakukan dengan model pembacaan atas khazanah Islam dengan model tekstual-harfiah semata. Model pembacaan Islam yang bersifat tekstual – harfiah sebagaimana yang biasanya dilakukan oleh kalangan Islam konservatif, yaitu orang-orang yang berpegang teguh pada tekstualitas teks, yang menjauhi tafsir dan *takwil* (hermeneutika), berpendapat bahwa di dalam teks hanya ada sisi lahir, dan bahwa lafaz hanya mengandung satu makna. Makna, menurut pendapat ini, tampak dengan sendirinya, menjelaskan

dengan ungkapan yang dibaca atau ditulisnya sendiri, dan tidak membutuhkan komentar ataupun penjelasan. Pendek kata, menurut pandangan ini, teks menjelaskan kehendak, maknanya jelas, ucapannya pasti, dan maksudnya terang (Rachman, 2010:350).

Menurut Cak Nur model pembacaan *tekstual-harfiah* terhadap Islam selalu memunculkan dilemma, persoalan yang serius dan cenderung interpretasinya bersifat eksklusif dan tertutup (Abdalla, 2005:3-4). Oleh karena itu menurut Cak Nur menegaskan bahwa tidak ada cara lain untuk meraih kejayaan Islam yaitu perlunya mempermasalahkan kembali tentang bagaimana pembacaan umat Islam terhadap Islam dalam konteks memenuhi tuntutan kehidupan kontemporer sekarang ini, dengan begitu dibutuhkan:(1) reintrepretasi agama ini dengan mempertimbangkan kesesuaiannya dengan kebutuhan dan denyut nadi dinamika dan perkembangan peradaban yang selalu dinamis; (2) perlunya pemisahan antara Islam sebagai hasil pemahaman umat Islam yang dipengaruhi oleh unsur-unsur dan kreasi budaya lokal masyarakat dengan Islam sebagai distinctive values; (3) menumbuhkan sikap bahwa umat Islam untuk selalu terlibat atau terkoneksi atau berelasi dengan dinamika dan kehidupan manusia pada umumnya karena umat manusia merupakan sebuah keluarga universal yang diikat kuat dan dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan dan hendak juga dikembangkan oleh Islam; (4) struktur sosial menganut adanya suatu pemisahan yang tegas antara aspek dan dimensi kekuasaan politik dan otoritas keagamaan. Agama merupakan urusan individu; sedangkan regulasi menyangkut kehidupan negara dan politik sepenuhnya merupakan konsensus rakyat berdasarkan sistem demokrasi (Rachman, 2010: 351).

Cak Nur merupakan seorang intelektual yang memahami ruh ajaran Islam dengan baik dan mengerti semangat zaman modern yang berintikan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pernyataan ini memperkenalkan rasionalitas dalam Islam setelah mengalami sentuhan dengan pikiran-pikiran Barat. Dalam pandangan Cak Nur, pengaruh peradaban Islam dapat dilihat pada pemikiran Giovani Pico della Mirandolla tentang manusia, dengan menyatakan:

> *"I have read in the records of Arabians, reverend Fathers, that Abdalla the Saracen, when quentionedas to what on this stage of the world, as it were, could be seen most worthy of wonder, replied: There is nothing to be seen more wonderful than man. In agreement with this opinion is the saying of Hermes Trimegistus: A great miracle, Asclepius, is man" (Cassioer, 1948: 223, Madjid, : 182-192) (terjemahannya: "saya telah membaca, para Bapak yang suci, bahwa Abdullah, seorang Arab muslim, ketika ditanya tentang apa kiranya di atas panggung dunia ini, seperti telah terjadi yang dapat dipandang paling menakjubkan, ia menjawab. Tidak ada yang dapat dipandang lebih menakjubkan daripada manusia. Sejalan dengan pendapat ini adalah perkataan Hermes Trimegistus, sebuah mukjizat yang hebat, wahai Asclepius, ialah, manusia" (Suwartini dan Wiranto, 2021: 249-250).*

Dalam penjelasan di atas, Giovani membeberkan paham kemanusiaannya sebagaidasar bagi paham kemanusiaan modern di Barat. Dalam sejarah perkembangannya, memang telah terjadi pertentangan atau bahkan perpisahan agama dari humanism di Barat sebagai akibat dari persimpangan jalan antara para pemimpin agama dan para filsuf di masa-masa awal kebangkitan kembali. Humanism selanjutnya tumbuh dan berkembang terlepas dari bimbingan kerohanian, tetapi kemudian mendapatkan kembali sinar agamanya sehingga muncullah humanism spiritual (Avery dan Hasan Askari, 1995: 3) atau humanism religious dan humanism Islam (Boisard, 1980:398, Syariati, 1992: 35).

Salah satu segi yang harus lebih diperhatikan dalam memahami kembali Islam Menurut Cak Nur adalah semangat kemanusiaan (*habl min al-nas*) yang sangat tinggi, yang merupakan sisi kedua ajaran Islam setelah semangat Ketuhanan (*habl min Allah*). Hal ini sesungguhnya telah secara luas diketahui oleh kalangan umat Islam. Dalam hubungan ini yang diperlukan adalah penegasan-penegasan dengan menunjukkan dasar-dasarnya dalam sumber-sumber suci (Alquran dan As-Sunnah), dan dengan meneliti kembali berbagai dukungan historisnya. Sebab, akan merupakan suatu yang mustahil jika kaum musim mengabaikan sejarahnya, yang notabene merupakan perjalanan dan rangkaian pengalaman manusia muslim

dalam melaksanakan ajaran Islam (Suwartini dan Wiranto, 2021: 250-251).

Sebagaimana nilai kemanusiaan tidak mungkin bertolak belakang dengan nilai keagamaan, demikian pula sebaliknya, nilai keagamaan mustahil bertentangan dengan nilai kemanusiaan. Agama diturunkan bukan sebagai penghalang bagi kemanusiaan. Sesuatu yang sejalan dengan nilai dan tuntutan kemanusiaan akan bermanfaat untuk manusia akan bertahan di bumi, sedangkan yang tidak sejalan atau tidak berguna bagi manusia bagaikan buih tentu akan sirna.

Agama memang berasal dari Tuhan, tetapi dibuat untuk kepentingan manusia sendiri. Manusia harus berbuat baik demi memperoleh perkenan Tuhan, dan justru dengan cara berusaha memperoleh perkenan atau rida Tuhan, manusia berbuat sebaik-baiknya untuk dirinya sendiri. Sementara Tuhan tidak membutuhkan manusia, tetapi manusia, demi kemanusiaannya sendiri, membutuhkan rida Tuhan. Apresiasi sejati terhadap nilai Ketuhanan dengan sendirinya menghasilkan apresiasi sejati terhadap nilai kemanusiaan. Tidak adanya salah satu dari dua aspek tersebut dapat membuat aspek lainnya palsu. Ketuhanan tanpa kemanusiaan terkutuk oleh Tuhan sendiri dan kemanusiaan tanpa Ketuhanan adalah fatamorgana (Suwartini dan Wiranto, 2021: 251).

Kontribusi Penting Pemikiran Cak Nur

Buku karya Cak Nur yang berjudul *Indonesia Kita*, dapat dikatakan merupakan manifestonya untuk reformasi (Madjid, 2004: 116-171, Rachman 2005: 2854-2858, Kuswanto, 2007: x). Dalam buku tersebut, secara sangat padat, pikiran-pikiran politik Nurcholish Madjid selama 35 tahun dielaborasi. Terutama, di samping tentunya sepuluh agenda reformasi, yang menurut Cak Nur sangat mendesak, adalah perlunya semangat untuk menegaskan demokrasi sebagai cara, bukan tujuan. Sepuluh butir platform membangun kembali Indonesia era reformasi yang dikemukakan Cak Nur, yaitu : (1) mewujudkan “good governance” pada semua lapisan pengelolaan negara; (2) menegakkan supremasi hukum dengan konsisten dan konsekuen; (3) melaksanakan Rekonsiliasi Nasional;

(4) merintis Reformasi Ekonomi dengan mengutamakan pengembangan kegiatan produktif dari bawah; (5) mengembangkan dan memperkuat pranata-pranata demokrasi, kebebasan sipil; (6) meningkatkan ketahanan dan keamanan nasional dengan membangun harkat dan martabat personil dan pranata TNI dan Polri dalam bingkai demokrasi; (7) memelihara keutuhan wilayah negara melalui pendekatan budaya, peneguhan ke-Bhinneka-an dan ke-Eka-an, serta membangunan otonomisasi; (8) meratakan dan meningkatkan mutu pendidikan di seluruh nusantara; (9) mewujudkan Keadilan Sosial bagi seluruh rakyat sebagai tujuan bernegara; dan (10) mengambil peran aktif dalam usaha bersama menciptakan perdamaian dunia (Madjid, 2004: 116-171, Gaus AF, 2010:285-286).

Selain sepuluh *Platform* Reformasi di atas, kontribusi penting dari pemikiran Islam Cak Nur dalam konteks keislaman dan keindonesiaan terutama dalam bidang kenegaraan adalah bahwa sekurang-kurangnya terdapat tiga masalah mendasar yang perlu dilakukan agar bangsa ini tetap eksis sebagai suatu negara bangsa ini, dengan didasarkan pada prinsip teguh pada konstitusi, demokratis, sejahtera dan adil, yaitu:

Pertama, melakukan konvergensi antara aspek *distinctive values* Islam dan kesejahteraan untuk semua anak bangsa sebagai *shared values.* Dalam pandangan Cak Nur, rakyat Indonesia yang kebetulan mayoritas muslim, telah matang, dan memiliki kemampuan mengkonvergensikan antara *distinctive values* di satu sisi dan kepentingan bersama *shared values,* agar terwujudnya persatuan dan perdamaian dalam sebuah sistem nation-state. Hal ini menunjukkan bahwa mempunyai competitive advantage secara kualitatif jika dibandingkan dengan mayoritas Muslim lainnya di dunia yang belum dapat mensintesiskan secara kreatif positif-konstruktif antara *distinctive values* dan *shared values* tersebut (Abdullah, 2014: 195-196).

Kedua, pluralitas, demokrasi, inklusivitas sebagai bagian tidak terpisahkan dari teori kesejahteraan (*maslahah).* Indonesia adalah negara dalam bentuk kepulauan (*archepilago*), tidak kurang dari 15.000 pulau. sebelum Indonesia menjadi sebuah negara

merdeka pada 1945, bangsa ini sudah bercorak majemuk. Dengan begitu, sifat kemajemukan adalah karakter unik dan khas bangsa ini. Karena keunikan itulah para pendiri Negara Republik ini dengan penuh optimis menentukan pilihan governance nation-state. Keragaman bangsa ini mencakup dalam berbagai bidang dan aspek kehidupan. Memori keragaman tersebut sangat kuat melekat dan tertanam kuat dalam alam bawah sadar masyarakat beragama di Indonesia (Abdullah, 2014: 196).

Ingatan kolektif alam bawah sadar tentang kebhinnekaan atau kemajemukan di atas menjadi kekuatan yang luar biasa dahsyatnya untuk bersikap toleran, inklusif, *open minded,* terbuka, sehingga dapat menuntun untuk menyelesaikan masalah yang rumit dan kompleks secara sosial-keagamaan dan sosial-kebangsaan. Kondisi batin dan ingatan ini dinamakan sebagai *fitrah majbulah,* hati nurani. Kekuatan hati nurani terkait dengan kepelbagaian dan inklusivitas ini ketika dibutuhkan, berubah menjadi energi spiritual yang positif, dapat digunakan untuk mengantisipasi potensi konflik dan perpecahan yang mungkin timbul dalam kehidupan bangsa ini. Kapital sosial dan kultural ini dapat dijadikan sebagai etika dan fondasi bangunan bangsa ini sebagai kekuatan imunitas dari vested interest antarkelompok. Kekuatan inilah yang idealnya terintegrasi secara apik dalam diskursus keislaman dan keindonesiaan (Abdullah, 2014: 196-197).

Interpretasi ajaran dengan pendekatan sosial dan budaya dengan menampilkan model pemahaman yang tasamuh, penuh toleransi, dan inklusivitas merupakan suatu langkah strategis untuk mewujudkan kesejahteraan (*maslahah)* sebagaimana populer dalam studi yurisprudensi muslim masa kini (Auda, 2008: 5-9, 21-25). Pengembangan teori seperti ini dapat dikatakan merupakan suatu momentum yang tepat untuk diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, dalam sistem tata kelola nation state berdasarkan Pancasila. Fenomena seperti ini yang diteorikan sebagai suatu proses *Islamicate* yang unik dan khas di bumi Nusantara, kemudian lahir sebagai Negara Kesatuan Indonesia (Abdullah, 2014: 198).

Ketiga, kohesivitas sosial (*fitrah majbulah)* adalah social capital dan kultural Indonesia. Seperti sudah diketahui bahwa dalam pandangan para ahli sosiologi agama yang berpendirian bahwa sebagian fungsi sosial dari agama dalam kehidupan para umatnya yaitu untuk merawat ikatan dan persatuan. Pada awal teori ini dikonstruk mungkin dibayangkan oleh pencetusnya, merupakan suatu ikatan dan perekat sosial yang mungkin berlaku untuk internal suatu agama. Berbeda halnya umat Islam Indonesia, teori seperti ini diperluas menjadi sebuah konsep Persatuan Indonesia. Atas dasar itu, untuk kasus Indonesia, doktrin atau pemikiran Islam ditransformasikan dengan terintegrasi secara baik dengan ide kebangsaan. Oleh karena itu, ikatan tersebut pada awalnya mungkin bersifat sektarianistik yang kemudian berproses bermetamorfosis menjadi solidaritas dan ikatan kebangsaan yang kuat dan kokoh. Ini adalah fakta dan sekaligus sebuah keunikan dalam pengalaman keislaman dan keindonesiaan. Keunikan ini akan sulit dicapai, jika tidak dilapisi social capital dan kultural yang telah mendarah-daging dalam struktur dan alam pikir bawah sadar bangsa Indonesia yang lintas batas (Abdullah, 2014: 199).

Pertemuan berbagai keanekaragaman dalam berbagai aspek kehidupan bangsa ini seperti budaya, etnis, ras, suku, bahasa, agama dan kepercayaan kemudian berproses sebagai energi menjadi jiwa kehidupan bangsa ini. Perjumpaan yang konstruktif itulah telah berkontribusi kuat dan bangsa ini dapat mencari jalan keluar setiap muncul persoalan begitu menantang. Bersamaan dengan itu, era kontemporer sekarang kita menyaksikan dinamika geopolitik nasional dan internasional yang terus berubah dan bergolak dan hal ini sudah tentu berpengaruh besar terhadap ketahanan mental beragama dan berpolitik rakyat Indonesia. Menjelang dan memasuki Era Reformasi pada tahun 1998 terjadi serentetan konflik antarumat beragama dan konflik antarsuku dan ras. Sementara itu pada tingkat internasional terjadi berbagai peristiwa dan tragedi kemanusiaan baik dalam bidang ekonomi, politik maupun keagamaan (Abdullah, 2014: 200).

Semua peristiwa sebagaimana tersebut di atas jika menggunakan cara pandang pemikiran Islam Cak Nur

mengindikasikan bahwa pemikiran keIslaman dan keindonesiaan juga dituntut untuk bersikap kritis, inovatif, dan waspada atas dinamika baru yang mungkin timbul. Masih banyak kendala dan tantangan yang terus muncul di setiap waktu dalam perkembangan dan dinamika berbangsa dan bernegara Indonesia. Jika dibuat pemetaan terkait dengan pemikiran Islam dan parksisnya mencakup tiga level persoalan, yaitu (1) diskursus; (2) regulatif /normative; (3) aplikasi/implementasi dalam kehidupan bernegara.

Uraian tentang kontribusi pemikiran Islam Cak Nur di atas, jika dikaitkan dengan pemikiran kislaman dan keindonesiaan kontemporer, Cak Nur paling tidak telah memberikan kontribusi terkait dengan isu pluralitas, inklusivitas dan toleransi keberagamaan dan kebangsaan dalam tingkat wacana. Kontribusi ini merupakan suatu peran intelektual sangat penting dan begitu strategis di tengah mayoritas muslim di berbagai belahan dunia belum dapat menerima wacana ini. Akan tetapi pada tingkat normatif/regulatif, terdapat rintangan dan kendala dalam kehidupan bangsa ini, di berbagai kementerian. Sebagai contoh adalah masih diberlakukannya Undang-Undang No.1 tentang PNPS tahun 1965 tentang Penodaan Agama, bahkan institusi negara yang berwenangpun belum berani menyentuhnya. Apalagi pada level aplikasi dan implementasi ketiga lapis pemikiran (Abdullah, 2014: 201-202).

Bertitik-tolak dari uraian di atas menunjukkan bahwa masih banyak pekerjaan rumah yang membutuhkan penyelesaian secara bersama-sama. Pada level normatif-regulatif di atas jauh lebih rumit jika dibandingkan pada level diskursus yang lebih bersifat teoretis. Akan tetapi**,** dalam pandangan Cak Nur, bangsa Indonesia ini harus tetap optimis terkait dengan dinamika perkembangan Indonesia ke masa depan karena bangsa ini mempunyai modal sosial dan kultural. Dengan modal inilah sementara ini telah mampu mengantarkan kehidupan bangsa dan negara sebagai suatu bangsa yang bermartabat dan beradab.

Atas dasar itu, berbagai problem timbul dan menjadi tantangan bangsa Indonesia. Jika dipetakan berbagai persoalan dan tantangan tersebut dapat dikelompokkan menjadi tantangan pada

level global atau internasional, level nasional dan level lokal. Berbagai isu kemanusiaan, seperti tantanan ekonomi neoliberalisme dengan segala derivasinya, meningkatnya angka *social violence* yang bermotif keagamaan, kekerasan, takfirism, rendahnya kualitas pendidikan, tindak pidana korupsi, dan lain-lain. Berpangkal tolak dari pemikiran dan interpretasi Islam yang dikemukakan Cak Nur, mengindikasikan bahwa tetap dengan optimisme yang tinggi bangsa ini dapat mencapai sebuah negara sejahtera atau *baldatun tayyibatun wa rabbun gafur* yang didukung kedewasaan rakyat dan para elitenya (Abdullah, 2014: 202-203).

Perlu dinyatakan kembali bahwa pemikiran keislaman dan keindonesiaan salah tema pemikiran Islam yang ditransformasikan Cak Nur bercita-cita untuk mewujudkan negara, bangsa dan masyarakat sejahtera dengan mempertimbangkan kepelbagaiannya. Akan tetapi untuk menuju cita-cita tersebut, masih banyak persoalan, halangan, rintangan dan kendala yang dihadapi bangsa ini. Berbagai problem ini meliputi dalam tiga level, yaitu diskursus, level aturan hukum yang bersifat regulatif/normatif dan pada tingkat aplikasi/implementasi. Akan tetapi sekalipun masih banyak pekerjaan rumah yang menuntut penyeselesaian bersama, bangsa ini tetap harus optimis mempersiapkan dan menuju bangsa ke depan karena bangsa ini merupakan bangsa memiliki modal kultural dan sosial yang tangguh.

Pemikiran Islam Cak Nur: Sosok Sophisticated Santri

Perkembangan pemikiran Cak Nur sebagaimana dikemukakan dalam tiga fase dalam uraian sebelumnya jika dicermati secara kritis, menunjukkan kekonsistensian dalam pemikiran. Cak Nur menawarkan suatu corak pemikiran Islam yang lebih berorientasi pada nilai-nilai etis-substantif dengan lebih pada penekanan pada sisi esensinya ketimbang bercorak pemikiran Islam yang penuh dibauri aroma fanatisme dan keseragaman dalam bentuk legal-formalistik. Tawaran pemikiran Islam demikian ini, masyarakat pada umumnya terkadang memerlukan waktu lama untuk dapat memahaminya. Bahkan Cak Nur dengan sangat lapang dada menerima kritik ketika para pihak melontarkan kritik pedas dan

bernada kasar terhadap lontaran gagasan pemikirannya tentang Islam pada umumnya dan khususnya keislaman dan keindonesiaan.

Ketika menyelesaikan studi doktoralnya, Cak Nur menulis disertasinya tentang Pemikiran Ibn Taimiyah (661-728 H/ 1263-1328 M), seorang mujtahid dan *mujaddid* pemikiran keislaman Ibn Tamiyah tampaknya cukup mempengaruhi kerangka berpikir seorang Cak Nur. Sebagaimana Ibn Tamiyah, mendasarkan konsep dasar pembaruannya beritik-tolak dari ajaran tauhid, demikian juga Cak Nur mendasarkan pemikiran pembaruannya pada prinsip iman, dan tauhid menjadi fondasi pokoknya. Menurut Cak Nur, iman itu hakikatnya dinamis, karena merupakan keadaan rohani yang penuh apresiasi kepada Tuhan, iman itu tumbuh karena adanya penghayatan yang menyeluruh terhadap sifat Tuhan. Iman ini karena bersifat personal dan spiritual, oleh karena itu iman harus berasal dari pilihan yang independen tanpa paksaan dari manapun (Madjid, 2001: 496-497).

Iman tidak dapat diartikan sebagai hanya "percaya" akan adanya Allah. Akan tetapi, harus pula mempercayai Allah dalam 'kualitas'-Nya, sebagai satu-satunya yang bersifat keilahian dan merupakan kebenaran mutlak. Dengan kata lain, pemutlakan transendensi semata-mata hanya kepada Tuhan, konsekuensinya iman harus melahirkan "desakralisasi" pandangan terhadap selain Tuhan (Madjid,1995: 4-5, Madjid, 2001:488).

Sebagai seorang muslim, Cak Nur telah berupaya menafsirkan dan memahami Islam terutama untuk konteks dan juga kebutuhan masyarakat Indonesia serta kebutuhan muslim pada umumnya. Lahirnya pemikiran keislaman dan keindonesiaan merupakan usaha menampilkan Islam dengan wajah kultural, produktif, dan konstruktif, yang responsif terhadap tantangan zaman dan membawa kebaikan bagi semua pihak. Dengan demikian, Cak Nur mengembangkan pemikirannya dalam kerangka dasar keimanan dan keislaman, yang bukan hanya sekedar ungkapan kosong tetapi menuntut eksternalisasinya dalam tindakan-tindakan nyata kehidupan manusia dengan penuh kearifan mempertimbangkan konteks ruang dan waktu (Madjid, 1995: 469).

Dengan latar belakang kehidupannya tersebut, pemikiran Cak Nur terekspos secara intensif. Dari uraian tentang biografi, latar belakang pendidikan dan karir intelektual Cak Nur di atas, dapat dijelaskan bahwa Cak Nur merupakan seorang pemikir yang berasal dan dibesarkan dari lingkungan dan tradisi pesantren. Oleh karena itu, tokoh ini betul-betul menguasai dan memahami secara baik dan mendalam khazanah intelektual Islam (tradisi pesantren atau kitab kuning atau *turas*). Bahkan, dapat dikatakan bahwa tradisi pesantren inilah merupakan fondasi pokok intelektual dan melandasi pemikiran Islam tokoh ini. Selain itu, didukung penguasaan tokoh ini dalam bidang keilmuan sosial dan humaniora kontemporer (baik bersifat multi, inter, trans maupun cross disiplin) dan mensintesiskannya secara kreatif serta dapat diimplementasikan sesuai konteks historistas, ruang dan waktu.

Dari deskripsi pemikiran Islam Cak Nur dalam berbagai aspeknya di atas, dapat dipahami bahwa titik berangkat pemikiran keislaman dan keindonesiaan Cak Nur tidak dapat dilepaskan dari penguasaannya terhadap khazanah pesantren tersebut. Dengan demikian, pemahaman terhadap berbagai tema dan isu pemikiran Islam yang digagas oleh tokoh ini, termasuk dalam memahami respons dan pemikiran tokoh ini tentang keislaman dan keindonesiaan, lebih khusus lagi terkait dengan respons pemikiran terhadap perubahan tatanan bernegara Indonesia era reformasi, tidak dapat dilepaskan dari tradisi pesantren tersebut.

Membaca biografi dan pemikiran Islam yang digagas oleh Cak Nur sebagaimana telah dikemukakan di atas mengingatkan dan menjelaskan kepada umat Islam bahwa perlunya keterbukaan dan kesediaan berdialog dengan berbagai pemikiran, nilai-nilai peradaban, tradisi keilmuan baik ilmu sosial maupun humaniora yang berasal dari luar Islam. Sikap menutup diri dari dialog dengan dunia luar dalam bidang peradaban, kebudayaan, ilmu pengetahuan, pendidikan, pemikiran, keilmuan dan lain-lain merupakan suatu ekspresi pesimisme historis dan teologis serta bertentangan dengan konsep dasar Islam yang terbuka terhadap berbagai nilai-nilai tradisi, peradaban dan ilmu pengetahuan yang datang dari luar umat

Islam sepanjang nilai-nilai tersebut dapat berkontribusi terhadap kemajuan peradaban umat manusia.

Dialog tersebut di atas menurut Cak Nur begitu penting karena akan mendorong berlangsungnya *cultural cross fertilization*, penyuburan silang budaya, silang ilmu, silang kebudayaan, silang pemikiran guna menghasilkan suatu hibrida yang lebih unggul dan lebih tangguh (Rachman, 2010: 366). Dengan kata lain dapat disederhanakan bahwa Cak Nur mengajarkan cara berpikir dalam pengembangan pemikiran Islam secara umum dan khususnya keislaman dan keindoensiaan dengan menginterasikan antara *intra doctrinal reform* (*inward looking*) di satu pihak dan *extra-doctrinal reform* (*outward looking)* di lain pihak dalam arti luas. Dalam hubungan inilah dapat diibaratkan pemikiran keislaman yang ditawarkan Cak Nur merupakan potret sosok pemikiran santri yang *sophisticated* (canggih) dan telah mengalami tingkat pubertas pemikiran yang tinggi dan sekaligus matang.

Penutup

Sebagai akhir dari uraian, deskripsi, pembahasan, dan diskusi dari keseluruhan paparan di muka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Tema, isu dan kerangka metodologi pemikiran Islam yang ditawarkan Cak Nur mengajarkan cara berpikir dalam pengembangan pemikiran Islam di kontemporer dengan mengintegrasikan antara *inward looking* berangkat dari tradisi turas Islam di satu pihak dan *outward looking* tradisi keilmuan kontemporer berasal dari luar Islam di lain pihak. Atas dasar itulah pemikiran seperti ini dapat diibaratkan sebagai sosok pemikiran keislaman santri yang *sophisticated* (canggih) dan telah mengalami tingkat pubertas yang tinggi, matang dan penuh optimis.
2. Dalam pandangan Cak Nur bahwa tidak ada cara lain untuk mencapai kejayaan umat Islam melainkan dimulai dari memperbarui cara pembacaan terhadap Islam itu sendiri. Untuk itu dibutuhkan suatu interpretasi Islam yang sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang begitu penuh dinamika.

Selain itu dibutuhkan kemampuan mentransformasikannya sesuai dengan kebutuhan dan dinamika bangsa dan negara Indonesia masa kini. Pemikiran keislaman dan keindonesiaan ini merupakan usaha untuk menampilkan wajah Islam yang lebih bersifat kultural dan konstruktif dan responsif terhadap tuntutan dan dinamika masyarakat dan untuk kesejahteraan bagi semua.

3. Pembacaan atas keseluruhan sketsa biografi, sejarah sosial intelektual dan pemikiran Islam yang dikemukakan oleh Cak Nur mengajak umat Islam untuk perlunya melakukan sikap terbuka dan bersedia untuk selalu berdialog dengan berbagai tradisi pemikiran, peradaban, keilmuan yang berasal dari luar Islam sekalipun. Sikap keterbukaan dan kesediaan untuk berdialog dengan beragam tradisi peradaban, nilai-nilai keilmuan tersebut dapat mendorong berlangsungnya *cultural cross fertilization*, penyuburan silang budaya, silang ilmu, silang kebudayaan, silang pemikiran guna menghasilkan suatu hibrida yang baru lebih unggul, tangguh dan kokoh.

REFERENSI

Abdalla, Ulil Abshar-. 2005. *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar.

Abdalla, Ulil Abshar-.2007. *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar*. Jakarta: Nalar.

Abdullah, M. Amin. 2014)."Islam dan Keindonesiaan", dalam Komaruddin (editor). *Kontroversi Khilafah Islam, Negara, dan Pancasila.* Bandung: Mizan.

AF, Ahmad Gaus. 2010. *Api Islam Nurcholish Madjid Jalan Hidup Seorang Visioner.* Jakarta:Kompas.

Auda, Jasser. 2008. *Maqasid Al-Syart'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* London and Washington:The International Institute of Islamic Thought.

Avery, Jon dan Hasan Askari. 1995. *Towards A Spiritual Humanism: A Muslim-Humanist Dialogue*, diterjemahkan ke dalam bahasa

Indonesia oleh: Arief Hutoro dengan judul, *Menuju Humanisme Spiritual: Kontribusi Perspektif Muslim Humanis*, Surabaya: Risalah Gusti.

Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980.* Jakarta: Pustaka Antara.

Boisard, Marcel A.. 1980. *L'Humanisme de I'Islam*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Rasyidi dengan judul *Humanisme dalam Islam*, Jakatra:Bulan Bintang.

Cassioer, Ernst, et al (editors). 1948. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press.

Iswara, F.. 1980. *Pengantar Ilmu Politik.* Bandung: Binacipta**.**

Jabiri, Muhammad "Abid Al-. 1991. *Takwin Aql al-Arabi.* Beirut: Markazu al-Saqafi al-Arabiy.

Kuswanto, Triyoga A..2007. *Jalan Sufi Nurcholish Madjid,* Pengantar: Budhy Munawar-Rachman. Yogyakarta : Pilar Media.

Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam,Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish. 1993. *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan.

Madjid, Nurcholish. 1995. "Islam, Iman, dan Ihsan Sebagai Trilogi Ajaran Ilahi", dalam Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Jakarta: Paramadina. hlm.469.

Madjid, Nurcholish. 1995. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan.* Bandung : Mizan.

Madjid, Nurcholish. 1995. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan.* Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish. 1998. *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer.* Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish. 2001. "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan", dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global.* Jakarta: Paramadina, hlm. 484, 495-505.

Madjid, Nurcholish. 2004. *Indonesia Kita.* Jakarta: Universitas Paramadina.

Madjid, Nurcholish. 2019. Khazanah Intelektual Islam.Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia

Malik, Dedy Djamaludin dan Idi Subandy Ibrahim. 1998. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaludin Rakhmat.* Bandung: Zaman Wacana Mulia.

Nadroh, Siti. 1999. *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid.* Jakarta: Rajawali Pers.

Rachman, Budhy Munawar- (Penyunting). 2005. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, IV. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan Center for Spirituality and Leadership dan Penderbit Mizan. hlm. 2854-2858.

Rachman, Budhy Munawar-.2010. "Epilog", dalam Ahmad Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid Jalan Hidup Seorang Visioner*, Pengantar Yudi Latif. Jakarta: Kompas Penerbit Buku, hlm. 348-350, 351 dan 366.

Rachman, Budhy Munawar-. 2019. *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS).

Ratna, Nyoman Kutha. 2004. *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra: Dari Strukturalisme Hingga Postrutkturalisme, Perspektif Wacana Naratif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Suwartini, Sri dan Erham Budi Wiranto. 2021. *Biografi Siswanto Masruri Keluarga Nomor Satu, Nomor Satu Keluarga Menuju Kemanusiaan Bersama.* Yogyakarta: Ramadania.

Syari'ati, Ali. 1979. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.

Syari'ati, Ali. 1992. *Al-Insan,Al-Islam wa Madaris al-Garb,* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad dengan judul *Humanisme: Antara Islam dan Madzhab Barat*. Jakarta: Pustaka Hidayah.

Toynbee, Arnold J.. 1955. *A Study of History*. Vol. 1. London: Oxford University Press.

Urbaningrum, Anas. 2004. *Islam Demokrasi, Pemikiran Nurcholish Madjid.*Jakarta: Katalis dan Penerbit Republika.

Voll, John Obert. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder Colorado: Westview Press.

Yusdani. 2021. *Islam & Negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Muslim di Indonesia Era Reformasi*. Yogyakarta: Diandra Kreatif.

Gus Dur dan Pribumisasi Islam:
Mengembangkan Islam dan Kebudayaan yang Merahmati dalam Kerangka Ilmu Sosial

Nur Kholik Ridwan

Pendahuluan

Gagasan-gagasan yang ditinggalkan K.H Abdurrahman Wahid (Gus Dur) banyak dikenang oleh masyarakat Indonesia, bertebaran dan diwariskan melalui buku-buku dan wawancara-wawancara yang dilakukan media massa ataupun majalah. Sekarang gagasan-gagasan Gus Dur dikampanyekan dan diformulasikan oleh gerakan komunitas yang kemudian bermetamorfosis menjadi Gusdurian, yang diorganisir oleh putri sulungnya, Alissa Wahid; di samping oleh generasi baru yang tidak tergabung dalam Gusdurian. Mereka bahkan merumuskan nilai-nilai yang diperjuangkan Gus Dur dan membagun jaringan komunitas-komunitas di berbagai daerah, di Jawa dan di luar jawa.

Di antara gagasan Gus Dur yang sangat penting adalah gagasan tentang pribumisasi Islam. Istilah ini dikemukakan Gus Dur, dan belum saya ketahui sebelumnya, ada tokoh yang menggunakan kata pribumisasi Islam, meskipun mungkin substansi yang dikehendaki ada kemiripan-kemiripan. Setelah itu, kata pribumisasi Islam dipergunakan oleh banyak kalangan, baik yang mengutip dengan menyebut bersumber dari Gus Dur, atau menggunakan secara langsung tanpa menyebutnya lagi sebagai bersumber dari Gus Dur.

Gagasan Pribumisasi Islam dikemukakan Gus Dur di tengah banyak para sarajana atau intelektual muslim menawarkan berbagai gagasan Islam untuk masyarakat Indonesia, misalnya Munawir Sadzali mengemukakan konsep “reaktualisasi ajaran Islam”, Cak Nur

mengemukakan "Islam yes politik Islam no", Kuntowijoyo mengemukakan "ilmu sosial profetik", dan banyak lagi yang lain. Meski tidak semua cendekiawan setuju dengan gagasan pribumisasi Islam, dan meski tidak semua muslim di Indonesia menerima gagasan itu, tetapi gagasan itu, dengan cepat menyebar di kalangan muslim Jawa dari kalangan santri pesantren, terutama mereka yang telah terdidik, dan menjadi organisatoris di komuniats-komunitas santri dan generasi terdidik santri dalam melihat Islam dan pengembangan Islam.

Tulisan ini berusaha mengkaji apa yang dimaksud dengan Pribumisasi Islam yang dikehendaki Gus Dur, menurut tulisan-tulisannya dan sebagian penerusnya; dan kemudian meninjaunya secara kritis dari sudut konteks sosial masyarakat ndonesia saat ini, dan letaknya di tengah-tengah berbagai sudut pandang ilmu sosial dalam melihat masyarakat Islam. Tetapi sebelum ke arah sana, saya akan mengemukakan biografi Gus Dur, agar dapat terlihat gagasannya itu di dalam sekuel perjalanan hidupnya.

Saya tidak lagi menggunakan perspektif penafsiran dari sumber-sumber keislaman atau tafsir dari sumber-sumber kesarjanaan muslim dalam menafsirkan teks yang sering dipakai Gus Dur, karena saya telah mengemukakan itu di dalam buku saya yang merangkum kebanyakan dari argumentasi tafsir yang dikemukakan Gus Dur, yaitu buku *Dalil-Dalil Agama Gus Dur: Dalil-Dalil Kunci Pergumulan Islam di Indonesia*,Yogyakarta: Diva, 2021); dan tidak melihat dari sudut nilai-nilai yang dikembangkan Gus Dur, karena saya telah menulisnya dalam buku *Syarah 9 Nilai Gus Dur*,Yogyakarta: Noktah, 2019).

Dari Denanyar Menjadi Mahaguru Kajian-Gerakan Keislaman-Kemanusiaan

Dalam menjelaskan biografi Gus Dur ini, saya merujuk berbagai buku yang telah membahasnya, baik membahas keluarganya ataupun Gus Dur sendiri, yaitu: H. Abobakar, *Sedjarah Hidup KHA. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*,Djakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasyim, 1957); KH. Sholahuddin Wahid,peng.), *KH.A. Wahid Hasyim Sejarah, Pemikiran, dan Baktinya*

bagi Agama dan Bangsa,Jombang: Pesantren Tebuireng, 2011); Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Autprized Biography of Abdurrahman Wahid*,Yogyakarta: LKiS, 2003); Ali Yahya, *Gus Dur di Mata Adik-Adiknya*,Jombang: Pustaka Tebuireng, 2010); dan berbagai penelitian lain yang relevan. Pada bagian tulisan di biografi ini, awalnya sudah saya sebarkan di beberapa tulisan-tulisan pendek terpisah di facebook, tetapi untuk kepentingan tulsian ini, saya olah kembali.

Gus Dur lahir di Denanyar Jombang dengan dua angka tanggal, yaitu di rapor sekolah tercatat tanggal 4/8/1940, tetapi yang lain menyebut, seharusnya adalah tanggal 7/9/1940. Ayahnya bernama KH. Abdul Wahid Hasyim dan Ibu bernama Hj. Sholichah, dan GUS DUR adalah anak pertama. Saudara-saudaranya yang lain adalah: Aisyah, Lili, Umar, Shalahudin, dan Hasyim Wahid. KH. Abdul Wahid Hasyim adalah Perumus Pancasila bersama Tim 9 di BPUPKI dan yang mengusulkan Ketuhanan yang Maha Esa. Ayahnya ini adalah anak dari KH. Hasyim Asyari, pendiri PP Tebuireng, Rais Akbar NU, dan ketua Majlis Suro Masyumi pertama); sedangkan ibunya anak dari KH. Bisjri Sjansuri, juga pernah menjadi Rais Am NU, setelah KH. Abdul Wahab Hasbulloh, dan juga pendiri NU.

Buyutnya sampai ke atas disebut di buku *Sedjarah Hidup KHA. Abdul Wahid Hasjim*: KH. Abdurrahman Wahid, anak dari KH. Abdul Wahid Hasyim, anak dari KH. Hasyim Asyari, anak dari Winih/Halimah, istri KH. Usman Gedangan), anak dari Layyinah, istri KH. Asyari), anak dari KH. Sichah, anak dari Abdul Jabbar, anak dari Ahmad, anak dari Pangeran Sambo, anak dari Pangeran Benawa, anak dari Joko Tingkir, Mas Karebet). Berkaitan dengan silsilah yang sering disebut dari brbagai jalur, adalah karena cabang-cabang dari silsilah yang disebut di atas.

Ketika anak-anak Gus Dur diasuh di Tebuireng, sering dipangku kakeknya ketika sang kakek mengajar. Membaur dengan anak-anak santri Tebuireng. Antara periode 1947-1952, Gus Dur berpindah ke Jakarta mengikuti sang ayah yang berdinas di Jakarta. Di Jakar,a Gus Dur sekolah SD di YRKIS, yang diketuai DR. Sam Ratulangi dan sekretaris yayasan dijabat Prof. Dr. Kahar Muzakir. Di sekolah, Gus Dur sudah mulai membaca buku silat, Mahabarata-

Ramayana, dan berbagai bacaan lain. Sebelum lulus SD di YRKIS, Gus Dur pindah sekolah ke SD lain.

Ketika di Jakarta, Gus Dur sempat juara mengarang tingkat SD yang diadakan Dinas Pendidikan Jakarta, selain les privat bahasa asing. Setelah lulus SD, Gus Dur melanjutkan ke SMEP di Tanah Abang, tetapi tidak naik kelas. Pada 19 April 1953, sang ayah meninggal dalam kecelakaan mobil. Dan ketika itu, Gus Dur bersama sang ayah, meski mengalami kritis, tetapi masih diberi hidup. Setelah sang ayah wafat, dan karena tidak naik kelas, Gus Dur diminta ibunya untuk sekolah ke Yogyakarta.

Pada periode 1953-1957, Gus Dur pindah sekolah ke SMEP Gowongan, Yogyakarta dengan lulus istimewa,3-4 tahun) pada tahun 1957. Di Yogyakarta Gus Dur mondok di PP. Krapyak, yang diasuh KH. Ali Maksum, Rais Am NU setelah KH. Bisjri Sjansuri. Di Yogyakarta, Gus Dur selain mengaji juga gemar nonton film, nonton wayang, di samping belajar ilmu-ilmu umum. Tempat tinggalnya kemudian pindah ke tempat H Junaidi di Kauman, meski tetap ngaji di Krapyak, dan lewat H. Junaidi Gus Dur diperkenalkan kepada tokoh-tokoh komunis, Saimo dan Sumantri. Gurunya ketika di sekolah, bernama Ibu Rufiah, sering mendorongnya membaca literatur Inggris, membaca *Das Capital, What is to be Done*, dan berbagai buku kiri lain.

Pada periode 1957-1959, setelah lulus SMEP di Yogyakarta pada tahun 1957, Gus Dur pulang ke Jombang, ke rumah kakeknya, di Denanyar. Tidak lama kemudian oleh sang kakek dan ibunya, Gus Dur dikirim kembali ke pesantren, yaitu di Tegalrejo, Magelang yang diasuh KH. Khudhori, murid KH. Hasyim Asy'ari. Di Pesantren Tegalrejo Gus Dur berlajar selama 2 tahun, selain sering berziarah dan tabarrukan dengan para kyai di wilayah ini. Setelah itu, Gus Dur kembali ke Jombang, tepatnya di Tambakberas, menemapti Asrama Diponegoro 6.

Di Tambakberas, KH. Fatah Hasyim, yang terhitung masih pamannya, memintanya untuk mengurus sekolah Muallimat di Tambakberas sebagai sekretaris dan mengajar bahasa Inggris dan kesenian. Sekolah ini adalah rintisan sekolah di pesantren yang saat itu belum banyak ada. Gus Dur masih juga ngaji kepada KH. Fatah

Hasyim sehabis shubuh, dan ngaji kitab kuning kepada beberapa kiai di Jombang: KH. Masduki, dilanjutkan kepada Mbah Bishri Sjansuri, dan beberapa yang lain. Ketika sudah di Jombang, Gus Dur juga teratur berkunjung ke Krapyak untuk tabarrukan dan silaturahmi kepada KH. Ali Maksum. Di Madrasah Muallimat Tambakberas ini, Gus Dur bertemu dengan Sinta Nuriyah, yang memang sejak umur 12 tahun telah belajar di PP Bahrul Ulum, Tambakberas.

Pada periode 1962-1971, Gus Dur semakin gemar membaca. Pada 1962, oleh sebagian sumber disebutkan bahwa adik laki-laki ibunya, KH. Aziz Bishri pernah mendorongnya untuk mendirikan Ikhwanul Muslimin, tetapi tidak dilakukan. Meski ia mempertimbangkan untuk aktif dan terjun, tetapi kemudian upaya ini terputus, karena Gus Dur pergi belajar ke Mesir. Gus Dur kemudian kuliah di Universitas al-Azhar, dan menghabiskan waktunya di perpustakaan, baca novel, dan nonton film. Teman akrabnya di Mesir adalah KH. Musthofa Bishri, dan beberapa kiai muda yang lain. Iklim intelektual di al-Azhar membuatnya tidak kerasan, karena menurutnya, sekolahnya hanya mengulang di pesantren, sehingga memilih aktif menjadi ketua PPI dan kegiatan jurnalis di PPI, selain sebenar aktif di Kedubes Indonesia.

Ketika di Mesir, Nuriyah menjawab surat yang dikirimkan sebelum ia berangkat ke Mesir, sehingga menjadikan Gus Dur bertambah semangat. Gus Dur yang tidak betah di Mesir, kemudian memutuskan pindah sekolah di Universitas Baghdad, dengan mengambil spesialisasi hukum dan agama. Di Baghdad ini, Gus Dur berteman akrab dengan KH. Mahfudz Ridwan dari Salatiga. Di kota ini pula, Gus Dur gemar mencari situs-situs keramat dan berziarah ke makam-makam para wali, di samping ke perpustakaan.

Masih ketika di Baghdad, pada tanggal 11 Juli 1968, Gus Dur memutuskan menikah dengan Sinta Nuriyah, dengan diwakili oleh sang kakek, KH. Bisjri Sjansuri dalam akadnya. Resepsinya baru kemudian dilakukan pada 11 September 1971, setelah Gus Dur kembali dari luar negeri. Lulus dari Universitas Baghdad, Gus Dur melanjutkan ke Eropa antara antara tahun 1970-1971, tetapi ijazahnya tidak diterima di Universitas manapun di Eropa. Gus Dur kemudian menghabiskan waktunya sebagai buruh bongkar muat

barang-barang di kapal, dan uang hasil kerjanya digunakan untuk keliling Eropa, melihat-lihat peradaban Eropa, Perancis, Jerman, Belanda, dan kota-kota lain. Gus Dur, ketika di Belanda, sempat mendirikan mendirikan Perkumpulan Pelajar Muslim Indonesia dan Malaysia.

Pada periode 1971-1981, Gus Dur sudah ada di Indonesia. Tepatnya, pada 4 Mei 1971 Gus Dur pulang ke Indonesia, dan menemui sang Istri. Mereka tinggal di Jombang, dan Gus Dur mengajar fiqh, kaidah fiqhiyah, dan kitab al-Hikam,dan mungkin juga kitab-kitab yang lain) di Denanyar, sambil sering berziarah ke makam para wali. Untuk mencukupi ekonomi keluarga, Gus Dur sempat mengantarkan es dan kacang dengan menggunakan vespa untuk dititipkan ke warung-warung. Gus Dur menyaksikan dari Jombang, berita pembakaran rumah-rumah dan masjid di Losarang yang menjadi bagian dari teror untuk Pemilu 1971.

Pada tahun 1972, Gus Dur mulai ceramah dan menulis, dan jabatannya di dunia akademik mulai naik dengan menjadi dekan di Universitas Hasyim Asyari,1972-1974). Selain itu, ketika tinggal di Jombang ini, Gus Dur rata-rata 2 minggu sekali pergi ke Jakarta, ikut memperkuat program pemberdayaan pesantren di LP3ES. Dari situ, Gus Dur berkesempatan mengelilingi pesantren-pesantren dan para mahasiswa, selain talenta menulisnya terasah dan dimuat di banyak media massa, khusus di Tempo.

Selain aktif di Universitas Hasyim Asyari, Gus Dur pada peridoe tahun 1974-1980, juga menjadi sekretaris Umum Pondok pesantren Tebuireng, yang diasuh pamannya, KH. Yusuf Hasyim. Dalam tahun-tahun ini, Gus Dur juga diminta untuk menjadi Katib Awal Syuriyah PBNU oleh KH. Bisjri Shansuri, yang saat itu menjabat sebagai Rais Am PBNU. Pada periode ini, dua anaknya lahirnya, yaitu Alissa Wahid dan Yenni Wahid. Pada tahun berikutnya, yaitu pada 1977 anaknya yang ketiga, Anita lahir, ketika keluarga Gus Dur ini masih tetap tinggal di Denanyar, sambil memberikan ceramah ke pesantren dan mahasiswa, dan juga mengajar kitab Jalalain pada waktu Ramadhan di dalam majlis ribuan orang. Pada masa ini, Gus Dur sempat mengalami kecelakaan sepeda motor yang membuat retina matanya copot, sehingga mempengaruhi kinerja matanya.

Pada saat Gus Dur tinggal di Jombang, Gus Dur menyimak Peristiwa Asembagus, Situbondo, menjelang Pemilu 1977: terjadi pembakaran banyak rumah milik para kiai dan penduduk oleh orang-orang tak dikenal. Kekerasan berlanjut, sebagai bagian dari intimidasi politik, sampai-sampai Kyai Hasan Basri, aktivis NU dari Brebes menjadi korban kekerasan, dengan modus pembantaian orang tak dikenal, dan mayatnya diceburkan ke dalam sumur.

Pada tahun 1980-1984, Gus Dur mulai pndah ke Jakarta. Pada tahun 1980, KH. Bisjri Syansuri sebagai Rais Am NU wafat, dan pada tahun ini pula, keluarga Gus Dur memutuskan pindah ke Jakarta. Tempatnya adalah rumah kecil di Jakarta Selatan, di Ciganjur. Di Jakarta, Gus Dur aktif untuk mengurus NU, ceramah dan menulis, dan semakin dikenal di Jakarta sebagai intelegensia yang berbobot. Anaknya yang keempat, bernama Inayah lahir pada tahun 1981, dan setelah itu keluarga Gus Dur pindah ke Cilandak, menyewa rumah yang lebih besar untuk keluarga yang memiliki 4 anak. Gus Dur pada masa ini juga menjadi anggota kelompok yang menyusun Repelita, juga menjadi ketua Dewan Kesenian Jakarta.

Pada tahun 1981, Gus Dur ikut terlibat intens dalam diskusi-diskusi di kalangan penggerak NU agar masalah *syuun ijtimaiyah* diterima oleh PBNU pada Munas Alim Ulama Kaliurang, yang sekaligus mengukuhkan KH. Ali Maksum sebagai Rais Am yang menggantikan KH. Bisjri Syansuri. Tahun-tahun ini lingkran gernerasi baru anak-anak muda NU seangkatan Gus Dur intens mendiskusikan Khittah NU. Pada 1982 Gus Dur mulai bekerjasama dengan KH. Achmad Shidiq secara intens untuk memperjuangkan Khittah NU, dan memperjuangkan penggantian KH. Idham Kholid sebagai ketua umum PBNU.

Gus Dur ikut pertemuan-pertemuan di kalangan generasi baru NU yang memperjuangkan Khittah NU, dalam Tim 7 dan Majlis 24. Pada klimaksnya, tahun 1983, usaha-usaa kalangan muda dan kiai-kiai sepuh, membuahkan hasil dengan diterimanya Pancasila sebagai azas pada Munas Alim Ulama NU di Situbondo, sehingga keluarlah Deklarasi Situbondo, yang berisi Hubungan NU-Pancasila. Perjuangan ini dilanjutkan pada Muktamar NU berikutnya, 1984) yang juga di Situbondo, berhasil menyepakati Khittah NU dan

Pancasila-NKRI. Kegiatan menulis masih terus dilanjutkan, sambil menjadi Ketua Umum PBNU, hasil dari Muktamar NU di Situbondo.

Pada periode 1984-1986, memimpin NU sebagai gerakan sipil yang sanbgat dihormati; dan pada saat yang sama, menjadi ketua Dewan Juri Festival Film Indonesia,1986). Pada tahun 1987 diadakan Munas Alim Ulama NU, sekaligus diselenggarakan pemilu 1997. Pada Munas kali ini Gus Dur ingin diturunkan dari ketua umum PBNU oleh kelompok politisi di lingkaran NU, karena dianggap membawa NU terlalu berhadapan dengan pemerintah. Tetapi semua gangguan berhasil dilalui dan Gus Dur tetap bergerak, bersama Fahmi D Syaifudin mendirikan Lakpesdam NU; merancang halaqah-halaqah penting bersama KH. Musthofa Bishri, Masdar Farid Mas`udi, dan rekan-rekan lainnya untuk membicarakan Kitab Kuning dan Pesantren; dan tulisan-tulisannya semakin dibaca banyak orang.

Pada periode 1989-1994, Gus Dur menghadapi serangan internal dan eksternal dalam kepemimpinannya di NU. **T**ahun 1989, Gus Dur menghadapi serangan dari kelompok KH. Asad Syamsul Arifin yang mufaraqah dari kepemimpinan NU; dan oposisi dari kalangan politisi NU, tetapi Gus Dur berhasil tetap bertahan di dalam Muktamar NU di Krapyak tahun 1989. Gus Dur terpilih lagi sebagai ketua umum PBNU bersama KH. Acmad Shidiq sebagai Rais Am PBNU. Pada peridoe kepemimpinan di NU, KH. Achmad Shidiq wafat sebelum selesesai periodenya, sehingga diganti KH. Ilyas Ruchiyat sebagai pejabat Rais Am. Pada periode ini, ketika dirikan ICMI pada Desember 1990 dan awal 1991 dengan direstuai Soeharto, Gus Dur memelih beroposisi dengan ICMI.

Pada periode krusial ini Gus Dur justru menggalang Fordem dan rapat Akbar anggota NU pada tahun 1992, untuk setia kepada Pancasila,bukan kepada rezim berkuasa). Menurut buku *Civil Islam*, Jakarta: ISAI, 2000), Gus Dur bercerita, bahwa karena oposisinya terhadap Soeharto dan ICMI: "Pada bulan maret 1992, Soeharto menyuruh menantunya Prabowo Subianto memperingatkan Abdurrahman Wahid, dalam satu pesan bahwa ia melanggar kesepakatan yang telah dibuat. Pesan itu juga menyebutkan ancaman yang tidak disebutkan secara eksplisit bila Abdurrahman Wahid terus menentang Soeharto (*Civil Islam*, Jakarta: ISAI, 2000: 285).

Pada tahun 1994 Ibu Sholihah, tokoh hebat yang membesarkan Gus Dur dan adik-adiknya meninggal dunia. Gus Dur akhirnya menjadi sesepuh dari keularga ini. Pada saat itu, iklim politik semakin panas, karena pendukung Soeharto menginginkan agar sang presiden dicalonkan lagi setelah menjadi presiden berkali-kali. Gus Dur menyaksikan mulai muncul oposisi politik: Guruh Soekarnoputra menyatakan siapa dicalonkan sebagai presiden; ICMI memiliki kelompok pemikir yang merancang politik tergabung dalam CPDS, dipimpinan Din Syamsudin dan Amir Santoso; dan PDI menjadi alterntif gerakan politik oposisi melalui tokoh bernama Megawati sampai memuncak pada peristiwa Kudatuli,27 Juli 1996), dimana kubu Megawati diserang dan banyak kehilangan anggotanya.

Di tengah politik yang memanas, Gus Dur mendukung Matori Abdul Jalil seabagai calon ketum PPP untuk beroposisi dengan rezim; dan Muktamar NU diselenggarakan di Cipasung tahun 1994. Muktamar kali ini dikenal banyak campur tangan penguasa, tetapi Gus Dur dan pendukungnya berhasil memperoleh suara yang cukup, tetap menjadi ketua umum PBNU, dengan Rais Am Syuriyah dijabat KH. Ilyas Ruhiat. Meski begitu Gus Dur digoyang oleh rezim melalui, tokoh bernama Abu hasan yang mendirikan tandingan PBNU bernama KPPNU. Menurut Robert W Hefner dalam *Civil Islam*, saat itu, CPDS member wejangan-wejangan kepada Abu Hasan dalam setiapm aksinya, Jakarta: ISAI, 2000: 290); dan pada tahun 1994, para intelektual modernis yang bercerita kepada Hefner, diinstruksikan untuk menyebarkan rumor bahwa Abdurrahman Wahid, tidak puasa di bulan Ramadhan dan tidak shalat lima waktu" (*Civil Islam*, Jakarta: ISAI, 2000: 286), untuk menimbulkan kebencian kepada Gus Dur.

Pada periode 1996-2001, Gus Dur memimpin NU dalam situasi yang mencekam. PDI di bawah Megawati setelah mendapat dukungan yang kuat dari masyarakat, dan dihancurkan melalui peristiwa Kudatuli, menjadikan situasi politik melawan Soeharto semakin memqanas. Para mahasiswa di perguruan tinggi juga mengirganisir demosntrasi-demonstrasi melawan rezim Soeharto. Gus Dur, pada 2 Nov 1996 di acara RMI NU bertemnpat di Probolinggo, justru membuat pernyataan untuk mendinginkan

situasi: NU menerima Soeharto sebagai kenyataan presiden RI ke-7 kali; setelah itu Abu Hasan dan KPPNU berdamai dan berbaikan dengan Gus Dur; dan jenderal Hartono dan Mbak Tutut,anak Soeharto) berbaikan dengan Gus Dur. Akan tetapi setelah itu, terjadi kerusuhan bernuansa Sara di Situbondo. Gus Dur merespon ini dengan membuat pernyataan bahwa CPDS sedang berkampanye untuk menghancurkan NU, di kantong kantong NU.

Pada tahun 1997 diadakan Munas Alim Ulama NU, dan Gus Dur mendukung kampanye untuk Golkar, dengan tujuan di permukaan agar terjadi keseimbangan politik, di hadapkan dengan oposisi yang semakin kuat. Pada sisi lain, Gus Dur merangkul banyak kelompok sipil dalam gerakan menuntut Soeharto mundur, untuk merespon gerakan mahasiswa yang sudha semakin tidak bisa dibendung. Kekuatan sipil dan mahasiswa ini memperlemah rezim, ditambah pada 27 Juli 1997, nilai rupiah jatuh sampai 17.000 perdollar, memburuk keadaan ekonomi. Krisis politik dan ekonomi agak tenang, ketika pada Mei 1998, Soeharto menyatakan mundur sebagai presiden dan digantikan wakilnya, Habibie.

Pada 19 Januari 1998 Gus Dur terkena stroke, tetapi dapat tampil kembali ke gelanggang public dengan. Pada masa ini terjadi kerusuhan di kantong-kantong NU, termasuk pembantaian para guru ngaji di Banyuwangi dan daerah tapal kuda, dengan kedok membantai dukun santet. Gus Dur melawan dengan melancarkan *discourse* Operasi Naga Hijau, dan Operasi Naga Merah yang ditujukan kepada megawati dan pendukungnya) yang ditujukan kepada NU pada masa pemerintahan Habibie. Gus Dur melawan upaya-upaya Operasi Naga Hijau itu.

Pada tahun 1999, Gus Dur bersama para deklarator dari kalangan kyai dan pemimpin muda NU mendirikan PKB, ikut Pemilu 1999, terjun ke politik praktis, dan menjadi presiden meskipun suara PKB tidak mencukupi. Meski singkat banyak capaian-capaian besar yang dilakukan, di antaranya: perdamaian di Aceh, perdamaian di Papua, disyahkannya Konghucu sebagai agama yang syah dari sudut negara, dipisahkannya kepolisian dengan tentara; dan dihapuskannya institusi Litus; dan masih banyak lagi yang lain. Jabatan presiden yang dipegangnya, hanya bertahan dari 1999-2001.

Gus Dur dijatuhkan oleh SI MPR dalam sebuah drama politik, karena tidak menemukan kasus hukumnya dari sudut pengadilan: dimusuhi sisa-sisa orde Baru, ditikam oleh politik Megawati, dan dimusuhi kalangan penerus Masyumi.

Setelah Gus Dur dijatuhkan dari jabatannya sebagai presiden, Gus Dur bergiat kembali dalam gerakan masyarakat, aktif menulis, aktif berceramah di berbagai pesantren dan tempat lain, tetap memimpin Dewan Syuro PKB, meski sempat mengalami berbagai perpecahan, sampai Gus Dur wafat pada 30 Desember 2009. Tokoh ini, banyak menginspirasi anak muda di kalangan pesantren dan banyak dikagumi komunitas minoritas di Indonesia ini, dan dikebumikan di Pesantren Tebuireng Jombang., berdekatan dengan ayah, KH. Abdul Wahid Hasyim) dan kakeknya, KH. Hasyim Asyari).

Gagasan Pribumisasi Islam: Meninamisasi Tradisi Memperluas Manisfetasi Islam

Gagasan pribumisasi Islam dikemukakan Gus Dur sekitar tahun 1989 dalam sebuah wawancara, yang kemudian diterbitkan dalam judul tulisan yang diolah menjadi "Pribumisasi Islam" (dalam Muntaha Azhari dan Abdul Muin Shaleh, eds., *Islam Indonesia Menatap Masa depan*, Jakarta: P3M, 1989). Sebelumnya, Gus Dur juga sudah menggunakan istilah pribumisasi Islam dalam tulisan "Salahkan Jika dipribumisasikan" (*Tempo*, 19 Juli 1980) yang kemudian dibukukan bersamaan dalam buku *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2011). Gagasan pribumisasi Islam ini dijabarkan dasar-dasarnya sebagai interpretasi dari universalitas Islam dan kosmopolitanisme Islam, dalam tulisan "Universalisme dan Kosmpolitanisme Peradaban Islam" (18 Januari 1988) yang kemudian dimuat dalam buku *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007); dan gagasan-gagasan lain yang tersebar luas di dalam banyak tulisannya.

Gus Dur menyebutkan dalam "Salahkan Jika dipribumisasikan" bahwa "penulis menggunakan istilah pribumisasi Islam karena kesulitan mencari kata lain. Domestifikasi Islam, terasa berbau politik, yaitu penjinakan sikap dan pengebirian pendirian" (2011: 108). Istilah pribumisasi Islam ini, sengaja digunakan Gus Dur

untuk merespon arus "arabisasi total menjadi kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kerangka kesejarahan sendiri dalam mengembangkan kehidupan beragama Islam di negeri ini" (2011: 108).

Kegelisahan adanya arus "arabisasi total", tidak dimaksud untuk menolak keseluruhan Arab, tetapi menerima seperlunya, dengan memberi ruang kepada kebudayaan komunitas sendiri, atau kebudayaan lokal, atau unsur-unsur lokal. Di antara beberapa contoh yang diberikan Gus Dur untuk menunjukkan kekhawatiran menjurus ke arus arabisasi total, yaitu nama kiai dan guru, diganti dengan nama ustadz atau syeh; bangunan-bangunan masjid atau tempat ibadah model timur tengah dan India yang memiliki kubah menggeser model arsitektur lama di tengah masyarakat; budaya walisongo yang serba Jawa, seudati Aceh dan tabut Pariaman, didesak ke pinggiran oleh sejenis MTQ, qashidah, dan lain-lain.

Pada saat yang sama, Gus Dur melihat, tidak ada kesatuan politik ideologi Islam yang paling syah mewakili Islam, karena ada sekian banyak republik dan kerajaan yang saling mengajukan klaim mewakili negara Islam; adanya perubahan dan pembaruan kembali fiqh, yang semuanya mengklaim hukum agama yang sebenarnya, padahal hukum agama di kalangan madzhab, juga menamai anutan mereka ini sebagai syariah; bahkan ada perkembangan di beberapa negara untuk menumpas buku-buku filsafat dan melarang untuk menyimak literatur tentang sosialisme.

Perkembangan ini, membuat Gus Dur bertafakkur, diperlukan satu terobosan untuk mengangkat masyarakat setempat dan komunitas muslim dalam kebudayan mereka sebagai subjek yang berbicara dan memberi makna (subjek majazai, karena subjek yang haqiqi hanyalah Alloh), agar kehidupan kaum muslimin tidak tercerabut dari akar-akar kebudayaannya sendiri; agar relevan dengan aspek kesejarahan masing-masing komunitas muslim di tempat-tempat mereka. Gus Dur kemudian bertafakkur dalam "Salahkan Jika dipribumisasikan" begini: "Anehkan kalau terbetik di hati adanya keinginan sederhana, bagaimanakah melestarikan akar-akar budaya lokal yang memiliki Islam di negeri ini?" (2011: 107).

Gagasan dalam tulisan "Salahkah Jika Dipribumisasikan" (*Tempo*, 19 Juli 1980) itu, belum menjadi suatu konstruksi, apa yang dimaksud dengan pribumisasi Isam, karena masih berupa ajakan merenung, untuk mengangkat komunitas masyarakat-masyarakat muslim di komunitas kebudayaan tempat mereka sendiri, untuk menjadi subjek yang melakukan penafsiran, pergerakan dan mengilmui kembali tradisi muslim itu sendiri. Meski begitu istilah "pribumisasi" telah muncul dalam tulisan di atas, dengan sejumlah alasannya: kenapa perlu pribumisasi, dan apa kegelisahan yang perlu ditafakkuri, sampai akhirnya mengajak untuk memperkuat pribumisasi Islam.

Dalam berbagai tulisannya, Gus Dur sebenarnya juga mengemukakan banyak perenungan tentang fenomena ekspresi Islam yang dikembangkan umat Islam, yang juga menjadi titik pijak pentingnya melihat kembali universalisme Islam dan manifetasinya dalam sejarah dan komunitas muslim, sampai kemudian diperlukan gagasan pribumisasi Islam. Gus Dur mulai mengungkapkan epistemologinya itu atau pijakan dasarnya, dalam tulisan penting berjudul "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Islam" (dalam Kosmopolitanisme Islam, 2007: 3-14) dan banyak tulisan lain yang membicara perlunya menginterpretasikan Islam di dalam kerangka dinamisasi tradisi.

Sedangkan dalam tulisan pada tahun berikutnya berjudul "Pribumisasi Islam" (dalam Muntaha Azhari dan Abdul Muin Shaleh, eds., *Islam Indonesia Menatap Masa depan*, Jakarta: P3M, 1989), Gus Dur mengemukakan secara lebih detil apa yang dimaksud dengan pribumisasi Islam. Wanti-wanti yang penting, dikemukakan oleh Gus Dur adalah pribumisasi Islam bukan bacaan-bacaan sholat yang berbahasa Arab diganti dengan bacaan-bacaan bahasa Jawa atau bahasa daerah yang lain, bukan ini; dan Alquran tidak diganti dengan tulisan daerah ajam. Pribumisasi Islam, lebih sebagai bagaimana, Islam dapat menampung kebutuhan lokal, atau kebudayaan setempat, tanpa menghilangkan norma Islam itu sendiri.

Gagasan Gus Dur tentang pribumisasi Islam ini, kemudian dirumuskan oleh sebagian murid Gus Dur dari berbagai tulisannya, ke dalam 8 hal penting, sebagai bahan untuk pertemuan-pertemuan

Gusdurian, yang dibuat oleh Marzuki Wahid, Mbak Nur Rofiah, dan saya sendiri; dan untuk versi penjabaran yang agak panjang versi saya, telah saya buat acuan menulis di buku *Islam di Jawa Abad XIII-XVI* (Yogyakarta: Langgar, 2021). Sedangkan untuk kutipan di sini, saya ringkas dari bahan-bahan itu, dan menjadi tanggungjawab saya, secara lebih ringkas:

Pertama, pribumisasi Islam bukanlah "jawanisasi" atau sinkretisme,untuk konteks Jawa). Pribumisasi Islam berupaya menjadikan Islam dapat "dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat".

Kedua, pribumisasi Islam tidak meninggalkan norma-norma Islam, dan bekerja dengan tetap mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman dan penakwilan *nash* Alquran, hadits, dan pendapat-pendapat mazhab, serta tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqh* dan *qawa'id fiqhiyyah* untuk bekerja.

Ketiga, pribumisasi Islam tidak hendak mengubah Islam yang memiliki keyakinan-keyakinan dan ritual-ritualnya yang didasarkan pada Alquran, Sunnah, Ijma dan Qiyas, melainkan hanya "memperluas manifestasi dari kehidupan agama Islam." Manifestasi adalah perwujudan dalam ekspresi kehidupan, yang dimungkinkan untuk berbeda-beda, karena keadaan masyarakat atau zaman.

Keempat, bukan melakukan kerja-kerja anti Arab, melainkan berupaya menghindari ketegangan yang ditimbulkan dari Arabisasi,dalam tulisan lain yang dikutip di atas dengan istilah arabisasi total"), dengan mempertimbangkan adanya bahaya besar dari proses proses mengidentifikasikan diri yang terlalu besar dan kental dengan budaya Timur Tengah,semisal Arabisasi), dan juga budaya-budaya luar lain semisal westernisasi.

Kelima, arabisasi atau westernisasi, atau mengidentifikasi dengan budaya luar, tidak selalu dan belum tentu cocok dengan kebutuhan kita sebagai orang Islam di sebuah daerah. Budaya luar diterima, dibaca, dan diolah, tetapi disaring, ditimbang, dan dianalisis, unsur-unsur kemaslahatan dan kemanfaatannya.

Keenam, pribumisasi Islam tidak menghendaki pembauran Islam dengan budaya, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli: Alquran tetap dalam bahasa Arab; sembahyang/shalat tetap dengan

bahasa Arab, puasa wajib tetap dalam bulan Ramadhan, yang disebut syariat haji adalah pergi ke Baitullah, dan begitu pula hal-hal yang lain. Akan tetapi, Alquran yang berbahasa Arab bisa diterjemahkan, atau ditafsirkan menurut sudut dan bahasa muslim tertentu.

Ketujuh, pribumisasi Islam, tidak berupaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, dengan penaklukan pengetahuan, sehingga tidak memerlukan untuk mencari-cari konfrontasi dengan budaya-budaya setempat. Akan tetapi upaya mempribumisasikan Islam, justru agar budaya ini tidak hilang, dengan datangnya atau adanya Islam.

Kedelapan, pribumisasi Islam membutuhkan dinamisasi internal Islam, karena ada kebutuhan-kebutuhan lokal atau kenyataan-kenyataan baru tersebut, yang mungkin tidak tertampung dan tidak terjangkau dalam pemahaman lama para tokoh muslim, dan penafsiran nash.

Dengan beberapa penjelasan tentang pribumisasi Islam ini, yang difahami dari tulisan Gus Dur dan pemikirannya, bahwa upaya besar yang dikehendaki dari gagasan pribumisasi Islam, untuk menjawab masalah-masalah hubungan Islam dengan kebudayaan setempat yang mungkin saja mengalami ketegangan; masalah-masalah yang behubungan dengan munculnya tradisi baru dari luar sehingga memerlukan perenungan baru dalam pemahaman Islam, tetapi bukan dengan kerangka westernisasi dan sinkretisme; dan masalah penting agar kebudayaan yang ada tidak hilang, seiring dengan masuknya Islam. Kebudayaan tersebut diolah, diubah tujuan-tujuannya dan bacaan-bacaan mantra doa-doanya agar sesuai dengan tujuan Islam.

Upaya pribumisasi Islam ini, merupakan bagian penting dari bagaimana mewujudkan Islam yang universal ke dalam manifestasi ranah kebudayaan masyarakat setempat, dengan nilai-nilainya yang kosmopolit, yang oleh Gus Dur dipercayai sebagai Islam rahmatan lilalamin, sebagaimana disebutkan dalam berbagai tulisannya misalnya dalam buku *Sekedar Mendahului* dan *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: Wahid Institute, 2007). Dalam Islam universal itu, yang merupakan Islam rahmatan lil `alamin, Islam difahami dengan kesadaran ilahi-waqii (berdasarkan wahyu yang dfahami secara

dinamis) menjamin persamaan derajat di muka hukum (2007: 3), menghargai perbedan pendapat, karena berbeda dalam tauhid saja diperkenankan apalagi dalam soal politik dan ideologi (2007: 6); adanya jaminan dasar kemanusiaan dalam 5 hal yang utama (2007: 4); dan adanya gerak yang memantulkan saling menyerap dengan peradaban-peradaban lain (2007: 9), yang dapat terwujud secara optimal manakala ada dua kondisi: tercapainya keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum muslim dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (2007: 11).

Dengan pribumisasi Islam yang universal itu ke dalam praktik komunitas muslim, kebudayan lama itu dapat tetap hidup, tetap bisa berjalan, terus eksis, dan menjadi jalan memanusiawikan manusia, dengan memiliki tujuan baru yang telah diolah sesuai dengan norma Islam. Bila diperhatikan dengan seksama, gagasan pribumisasi Islam yang dikemukakan Gus Dur itu, kemudian membedakan antara apa yang disebut nilai fondasinya dengan manifestasinya. Gus Dur mencontohkan masjid, yang dapat dibangun tidak harus dengan model kubah, tetapi bisa dengan model atap berundak, seperti di Jawa. Nilai fondasinya, adalah masjid sebagai tempat untuk beribadah, kesuciannya dijaga, bisa untuk itikaf, tetapi bungkus manifestasinya, seperti tiang, genting, dan sejenisnya dapat mengambil bentuk dengan mengakomodasi budaya setempat.

Contoh yang lain, juga bisa dicari atau diterapkan untuk hal lain, seperti penggunaan kidung berbahasa Jawa, dengan isi tauhid, atau meluhurkan Asmanya Gusti Alloh. Tradisi kidung sudah ada sejak zaman sebelum Islam, kemudian diolah dan dimasuki nilai fondasi Islam, bungkusnya tetap dengan kidung; atau mengolahnya menjadi macapat lelagon, sebagaimana dilakukan para wali di Jawa (Nur Kholik Ridwan, *Islam di Jawa Abad XIII-XVI*, Yogyakarta: Langgar, 2021).

Agar nilai-nilai universal Islam yang rahmatan lilalamin dapat diterapkan dengan manusiawi, di dalam kebudayaan-kebudayaan yang lain, dan tujuan-tujuan agama Islam dapat membumi, maka penting mengolah manifestasi kebudayan itu agar nilai fondasinya sejalan dengan Islam, dengan menggunakan perangkat-perangkat yang disediakan oleh nash, dan ilmu-ilmu semacam ushul fiqh,

qawaid fiqhiyah, dan lain-lain. Penarapan ilmu-ilmu ini, ke dalam hal yang demikian, yaitu dalam persoalan-persoalan yang ada hubungannya dengan pribumisasi Islam, bukan hanya menjadikan pribumisasi Islam ini legitimat dari sudut keilmuan dan kesarjaan muslim, tetapi justru menunjukkan bahwa dengan menggunakan ilmu-ilmu itulah Islam dapat menjangkau relung-relung kebudayaan, yang memiliki argumentasi kokoh, mendalam, dan kuat.

Dengan demikian pribumisasi Islam, tidak membelokkan tujuan Islam dan arah Islam, karena pribumisasi Islam, bekerja tetap dalam kerangka untuk merncapai kemaslhatan, dan melindungi tujuan-tujuan agama yang utama dalam Islam, yang oleh Gus Dur di berbagai tulisannya, seperti dalam *Islam KosmopolitanI* (Jakarta: Wahid Institute, 2007:v4) disebut dengan melindungi atau menjaga agama, (hifzud din), aqal (hifzhul aqal), keturunan (hifzun nasl), harta (hifzul mal), dan kehormatan (hifzul irdh); dan beberapa hal lain yang saya sebut dalam buku Dalil-Dalil Agama Gus Dur (Yogyakarta: Diva, 2020). Tujuan-tujuan agama atau *al-ushul khamsah/al-maqahsidul khamsah* dapat terwujud, maka muslim sebagai penafsir dan penggerak,majazi), harus dapat mengolah apa yang menjadi kebutuhan mereka, dan ketika apa yang telah diolah itu disuguhkan kepada umat, atau masyarakat, dapat memili manfaat kemaslahatan.

Pribumisasi Islam: Menghidupkan Daya Dinamis Islam dengan Meminjam Ilmu Sosial

Gagasan Gus Dur tentang pribumisasi Islam ini muncul pada tengah 1980-an, yang kemudian menjadi cara membaca terhadap teks, pemahaman dan fenomena keislaman, dan bahkan untuk menggerakan komunitas muslim. Sampai Gus Dur wafat, tetap terus disebarakan melalaui wilayah dan bahasa-bahasa kultural, seperti membaca sejarah Islam Nusantara, dan lain-lain. Pada tahun 1980-an, di dalam tubuh sosial umat Islam, seperti dikaji oleh sebagian ahli soal ini, misalnya J Piscatori (ed.) dalam *Islam in Political Process* (Cambridge: Cambridge University, 1984), tengah mengalami dua hal: dominasi politik-ekonomi-budaya oleh rerzim berkuasa saat itu, di bawah pimpinan partai Golkar-Soeharto, dikendalikan oleh banyak

jenderal dan mantan jenderal. Dominasi ini membahayakan kehidupan Pancasila dan demokrasinya, karena dikebiri rezim, menjadikan ruang khidmah dan gerak umat Islam di dalam wilayah politik dan ekonomi, menjadi semakin terbatas, sehingga PPP yang dosokong oleh organisasi-organisasi Islam semakin kecil.

Pada sisi lain, sebagian sarjana mengembangkan kajian-kajian soal kebudayaan Muslim Jawa dengan pendekatan sinkretik, sehingga mengaburkan aspek keislaman di dalamnya yang terpisah dengan muslim lain, menjadi sebagai agama-kebudayaan tersendiri, seperti yang dilakukan Niels Mulder dalam *Misticism and Everyday Life in Contemporary Java* (Singapore: Singapore Universitu Press, 1980); Koentjaraningrat dalam *Javanese Culture*,Singapore: Oxford University Press, 1985); dan jauh sebelum itu Clifford Geertz telah meletakkan fondasi sinkretik dalam buku *The Religion of Java (*New York: The Free Press of Glencoe, 1960); juga kajian-kajian tentang kebudayaan Jawa di pedesaan dalam perspektif konflik seperti dilakukan M. Lyon dalam *Bases of Conflict in Rural Java* (Barkeley: Center for of South and Southest Asia Studies Universiti of Claifornia, 1984); dan banyak sarjana lain yang membicarakan tentang kebudayaan muslim Jawa dengan cara pendekatan sinkretik. Mereka yang menggunakan pendekatan agak lain, juga pada tahun-tahun ini, dan lebih simpatik diwakili di antaranya oleh Mark R Woodward dalam *Islam in Java: Normative Piety and Mistycism in The Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

Selain telah tumbuh kajian-kajian tentang muslim Jawa yang hanya dilihat dengan dan sebagai "Kebudayaan Jawa", sebagian sarjana juga telah mengkaji pesantren dan kebudayaannya, seperti yang dilakukan Ann Kumar dalam *The Diary of Javanese Muslim: religion, Politics, and The Pesnatren 1883-1886* (Australia: Faculty of Asian Studies ANU, 1985); Hiroko Horikoshi dalam *A Traditional Leader in A Time of Change: The Kijaji ang Ulama in West Java* (Dissertasi di University of Illinois, 1976); dan banyak lagi yang lain.

Kajian-kajian ini pada tahun 1980-an, telah mengkonstruksi hasil-hasil kerja pribumisasi Islam di kalangan para wali di Jawa misalnya, menjadi sebentuk istilah Kejawen, yang merupakan pagar bagi sahabat-sahabat muslim lain, bahwa seakan-akan Islamnya

orang Jawa, dan muslim lain pada kebudayaan-kebudayaan setempat, tidak terhubung dengan muslim lainnya. Tentun saja, bagi pembaca yang tidak kritis, pembuatan konstruksi itu oleh sebagian peneliti, dapat menciptakan ketegangan kultural, yang mengandung di dalamnya oposisi biner vis a vis, antara Kejawen dan muslim lain di pesantren. Praktik yang dilakukan sebagian muslim itu, oleh mereka tidak dilihat sebagai tahapan orang beragama, tetapi menjadi sebentuk gugusan keberagamaan tersendiri, yang menjadi pagar saling menolak.

Gus Dur bahkan melakukan bacaan kritis kepada mereka yang membaca dirinya sebagai sebagai seorang liberalis pada perkembangan tahun-tahun berikutnya, seperti disebutkan Greg Barton dalam "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid",dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal* (Yogyakarta: LKiS, 1997: 169). Gus Dur justru menggali dari aspek universalisme Islam dan kosmopolitanisme Islam, serta berpijak pada dinamisasi tradisi, dan bukan pada dasar-dasar liberalisme, tanpa secara person ditujukan kepada seseorang, di tengah arus sosial politik yang mampet akibat despotisme yang dilakukan rezim Soeharto.

Arus struktural politik yang mengecilkan ruang struktural dan kultural di tengah masyarakat, mengakibatkan pencarian katalisasi di dalam ruang kultural, misalnya di wilayah intelektual, kampus, masjid, kelompok diskusi, pendidikan, dan lain-lain semakin tumbuh, meski tanpa dikehendaki rezim berkuasa. Konsekuensinya, adanya pencarian terus menerus untuk katalisasi perubahan dilakukan dimana-mana, meski tentu dengan berbagai macam perbedaan yan ada: sebagian mencari katalisasi dengan belajar ke luar negeri menjadi lebih skripturalis; sebagian mengorganisir gerakan usroh dan latihan mujahid dakwah di kampus; sebagian mulai mencari jalan agar umat Islam justru memperkuat dukungan kepada Golkar, dan beberapa alterfnatif lain.

Di tengah situasi seperti ini, perubahan di tingkat politik internasional juga terjadi: misalnya Iran dikuasi oleh kelompok revolusi Islam pada tahun 1979, dengan simbol kuatnya merupakan tokoh ulama bernama Ayatullah Khomeini; di Arab Saudi mengalami

kelimpahan hasil-hasil minyak yang memperkuat penyebaran Islam gaya Arab Saudi; dan di beberapa negara Timur Tengah timbul eksperimen membuat Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir, yang keduanya memiliki ideologi Islam politik, sebagaimana diungkapkan dalam beberapa kajian soal ini, seperti disebut dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Moderen* (Jakarta: Mizan, 2001), ketika membicarakan Ikhwanul Muslim dan Hizbut Tahrir, dan kajian-kajian tentang Arab Saudi, seperti dilakukan Yaroslav Trvimov dalam *Kudeta Mekkah* (Jakarta: Alvabet 2010).

Perkembangan ini juga berpengaruh ke Indonesia, sehinga muncul antusiasme sebagian muslim untuk meniru pertumbuan di dunia internasional negara-negara muslim, yang tentu saja, tidak semuanya relevan untuk diterapkan di Indonesia. Gus Dur berangkat dari sejenis kegelisahan adanya booming perubahan di Iran dan gaya Islam yang dikembankan Arab Saudi, dan pertumbuhan Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir di timur tengah, mulai masuk ke wilayah kampus dan perkotaan. Sebagian intelektual muslim kemudian merumuskan berbagai pemikirannya, seperti Cak Nur, Dawam Raharjo, Amien Rais, Syafii Maarif, dan Kuntowijoyo, dan beberapa yang lain.

Gus Dur merespon perkembangan ini, untuk memberikan bacaan alternatif kepada generasi muslim urban yang sedang tumbuh, dan berasal dari kalangan tradisi di seluruh Indonesia, yang mulai merambah perguruan tinggi di kota-kota besar. Kepada mereka Gus Dur menggugah semangat optimisme tentang tradisi dan presantren, sehingga tulisan-tulisannya tentang pesantren mengajak untuk melakukan upaya menggerakkan tradisi; dan di sisi lain menawarkan pribumisasi Islam melihat dan menggerakkan kebudayaan-kebudayaan di mana mereka idup, termasuk di Jawa.

Gus Dur jua mengingatkan sekaligus kepada kalangan generasi muslim yang memiliki mikrokosmos Masyumi, dan banyak mengembangkan Islam seperti gaya Arab Saudi atau sejenis Revolusi Islam di Iran dengan memakai simbol Islam dalam baju non-Syiah di Indonesia. Kepada mereka ini, Gus Dur dengan jelas ingin mengatakan, melalui bahasa tulisan-tulisan yang berrbobot tetapi dikemukakan dengan bahasa sederhana: bahwa sejenis apa yang

dikembangkan oleh mereka itu, tidaklah mewakili Islam secara keseluruhannya, tidaklah dapat mengklaim paling Islam, membahayakan kehidupan umat Islam dan tradisinya, dan bahkan membahayakan kehidupan sosial politik umat Islam kaitannya dengan negara Pancasila.

Bahkan Gus Dur memperingatkan dan ada kemungkinan untuk melawan atas pengebirian Pancasila oleh tentara dan sebagian umat Islam, dengan mengatakan begini:

> *"Tanpa Pancasila, negara akan bubar. Pancasila adalah seperangkat asas dan ia akan ada selamanya. Ia adalah gagasan tentang negara yang harus kita miliki dan kita perjuangkan. Dan Pancasila ini akan saya perjuangkan dengan nyawa saya. Tidak peduli apakah ia dikebiri oleh Angkatan Bersenjata atau dimanipulasi oleh umat Islam", dikutip Douglas E Ramage, Percaturan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002: 80).
>
> *"Di satu sisi kami tidak bisa membiarkan Islam dipakai dengan cara yang keliru oleh umat Islam yang ingin membangun masyarakat Islam di sini. Di sisi lain kami harus menghindari pemakaian kekuatan berlebihan melawan mereka dengan cara yang tidak demokratis. Jalan ini sangat sempit bagi kami… [dan] karena militer, dalam bertindak keras dengan cara yang tidak demokratis demi mempertahakan Pancasila, pada dasarnya mengebiri Pancasila", dikutip Douglas E Ramage, Percaturan Politik di Indonesia, Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002: 130).

Tafakkur Gus Dur tentang perkembangan sebagian muslim di perkotaan ini yang bisa berakibat membahayakan keadaan umat Islam dan Pancasila, dan adanya perkembangan sebagian santri urban di perkotaan yang semakin besar, telah memperkuat daya juang Gus Dur untuk mentransformasikannya dengan meminjam kerangka ilmu sosial, agar dapat menjangkau basis pembaca yang lebih luas. Terlebih lagi, tulisan-tulisan Gus Dur ditulis dalam majalah *Tempo* dan sebagian media lain, yang pembacanya adalah para intelektual atau sarjana, atau pembaca umum yang tidak berbasiskan tradisi keislaman dengan ilmu-ilmu pesantrennya.

Bagi santri urban yang awalnya dari kalangan pesantren, tentu mulai membaca ilmu sosial, membaca sebagian gagasan intelektual beken saat itu, dan membaca perkembangan politik di tengah dominasi rezim Golkar-Soharto-tentara, memungkinkannya untuk dapat melihat ini secara kabur, blur. Pada satu sisi ada kemuakan terhadap rezim berkuasa, tetapi pada sisi yang lain, melihat perkembangan alternatif dari sebagian umat Islam di perkotaan, yang sedang tumbuh, terutama dipandu generasi mereka yang memiliki mikrokosmos Masyumi. Menyadari arti pentingnya transformasi dikalangan umat Islam ini pula, gagasan pribumisasi Islam yang dilontarkan Gus Dur, dengan segera dapat ditangkap oleh generasi santri urban di perkotaan sehingga ada ruang baru atau referensi melihat arah ke mana umat Islam akan dibawa, dengan berpijak pada tradisi melalui pribumisasi Islam.

Gus Dur tidak memilih kerangka simbol-simbol Islam misalnya dengan bahasa Arab, di dalam menyapa perkembangan ini. Akan tetapi dia sendiri menyadari ada kesulitan, untuk menggunakan istilah selain istilah "pribumisasi Islam", seperti disebutkan di atas. Istilah lain, semisal domestifikasi Islam, menurutnya kurang tepat, karena ada kesan penjinakan dan pengebirian di dalamnya. Istilah pribumisasi Islam ini, bagi mereka yang belajar ilmu-ilmu keislaman, tentu saja, sama sekali tidak dikenal, meskipun cara kerjanya sudah dikenal sangat lama dalam tradisi mereka, yaitu cara kerja yang dipakai oleh kalangan muslim tradisi dengan ilmu-ilmunya, semacam ushul fiqh, fiqh, dan berbagai jenis ilmu yang lainnya.

Dengan demikian, Gus Dur memberi jalan kepada generai baru santri urban, agar tidak menjadi muslim kagetan, grubyak grubyuk karena ada perkembangan baru. Para santri urban diberi semangat untuk berani melakukan transofrmasi, melalui pijakan yang dibungkus dengan kerangka ilmu sosial, tetapi sebenarnya, isinya adalah penerapam ilmu-ilmu keagamaan di kalangan muslim tradisi sendiri, untuk menjawab persoalan-persoalan penting kemasyarakatan-kebudayaan. Bahwa persoalan-persoalan seperti ketegangan antara kebudaayan lokal, keajuan, dan Islam, sebagai suatu yang tidak dinafikan memang ada, tetapi masalah-masalah lain, juga lebih banyak lagi. Kerangka pribumisiasi Islam ini, kemudian

dimaksudkan untuk menjadi pijakan bagi generasi baru, agar berani mengembangkan keilmuan mereka dalam memandu perjalanan umat Islam, dengan berpijak pada dinamisasi tradisi muslim, agar tidak salah arah dalam memandu umat Islam.

Gus Dur memperkuat basis gagasannya dengan mencari pendasaran pada nilai-nilai keislaman, sehingga apa yang dikemukakannya menjadi dapat diterima, memberoleh legitimasi, dan kekuatan pijakan dari sudut keilmuan Islam, bukan pada liberalisme sebagaiman disangka Greg Barton dalam tulisan "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid" (dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal* (Yogyakarta: LKiS, 1997); dan pada saat sama, dapat menjangkau para sarjana. Hanya saja, karena saat itu persoalan dominasi politik rezim sangat kuat, pengembabangan pemikrian seperti ini, tidak dapat memperoleh katalisasi dalam ranah politik. Gus Dur menyadari ini, sehingga Gus Dur kemudian memperhatikan dengan mendatangi acara-acara generasi baru di perguruan tinggi dan pesantren. Cara pandang Gus Dur soal transformasi sosisal umat Islam, melalui pribumisasi Islam, akhirnya mengisi ruang-ruang diskusi di ranah-ranah kultural dan pengetahuan para generasi baru di perguruan tinggi di Yogyakarta, Jakarta, Surabaya, Semarang, Bandung, Kalimantan, dan tempat-tempat lain.

Sekarang gagasan ini telah mengkristal dalam berbagai seginya, untuk membaca kembali sejarah nusantara, naskah-naskah lama, membaca kitab kuning, dan berbagai tradisi-tradisi di nusantara, atau sejarah-sejarah tutur; menjadi sebenatuk komunitas-komunitas yang digerakkan anak muda; dan banyak lagi yang lain. Pembacaan pribumisasi Islam, pada saat ini, semakin relavan, karena: perkembangan kelompok Islamis yang ingin menerapkan Islam politik dan kelompok salafi yang anti budaya itu masih muncul dan mendirikan banyak rumah tahfidz; dan pada saat yang sama, orang-orang pesantren dan generasi barunya, juga mulai menyadari bahwa mereka adalah generasi bahasa latin, yang lama meninggalkan aksara Jawa, aksara Jawi, dan peninggalan para pendahulunya, lama tidak diilmui, yang sekarang mulai disadari, meninggalkanya sebagai kerugian besar.

Penutup

Gagasan pribumisasi Islam bukan hanya menawarkan suluh di dalam melihat Islam dan kebudayaan yang memanusiawikan di dalam perubahan masyarakat Indonesia, tetapi juga berdimensi tranformatif-progressif yang mendefiniskan dirinya di tengah berbagai kecamuk pemikiran dan kajian-kajian: tentang muslim Jawa dan pesantren yan sedang tumbuh dan difondasikan para sarjana dalam negeri dan luar negeri, dengan optik sinkretik dan tidak cukup simpatik melihat tradisi dan pesantren, serta bernuansa konflik yang mengoposisikan dengan muslim lain; dan kajian-kajian atau artikulasi keislaman, antara Islam politik atau ideoloisasi Islam yang anti budaya berhadapan dengan Islam yang lebih manusiawi dalam melihat kebudayaan.

Sebagai penggerak di tengah msyarakat, gagasan-gagasan Gus Dur yang dituangkan dalam tulisan-tulisan pendek, kaya dengan perenungan-perenungan, tafakkur tentang kebudayaan, Islam, dan masyarakat Indonesia, memberikan pijakan yan cukup kredibel bagi generasi-generasi berikutnya untuk menghasilkan suatu mutu keilmuan yang berbobot sekaligus menggerakkan. Dengan begitu padatnya waktu dan sibuk dalam mendatangi berbagai gerakan di komunitas dan di tengah masyarakat Indonesia, gagasan-gagasan Gus Dur menjadi oase yang mengajak generasi baru untuk berfikir jernih, bermutu tinggi, dan dapat dikemukakan dengan bahasa yang sederhana, tidak ndakik-ndakik.

Pada satu sisi, apa yang difikirkan tentang pribumisasi Islam ini: bagi muslim, adalah keharusan menghormati kebudayaan dan masyarakat kepercauyan lain, sebagai hak berksperesi dan berkebudayaan, yang dibela Gus Dur secara kokoh sepanjang hayatnya, karena seorang muslim harus bisa menjaga prinsip kitab sucinya untuk menghormati kepada mereka yang berbeda keyakinan; dan pada aspek lain, bagi muslim sendiri, dan dalam kebudayaan yang ada dalam komunitas muslim, adalah keharusan bagi mereka untuk tidak terjebak pada ketegangan dan menegangkan terus menerus antara agama dan kebudayaan, dan keharusan pula memperibumisasikan Islam sebagai bagian dari proses memanusiawikan manifestasinya. Hal ini semata meneladani

Kanjeng Nabi Muhammad yang juga melakukan transfomrasi unsur-unsur kebudayaan ke dalam kebudayaan yang diambil dan dibuat orang Islam, baik itu dalam kerangka *mu`arrab* dan *al-akhdzu* (menjadikan kebudayaan `ajam sebagai kebudayaan arab dengan mengubah tujuan dan niatnya), ataupun dalam kerangka *al-ijad* (memang suatu yang baru dan penting dilakukan) yan memang perlu dilakukan, ya harus dilakukan.

Pribumisasi Islam menjadi pijakan poenting bagi generasi baru muslim untuk mengembangkan satu alternatif pemahaman yang menggerakkan dan melihat Islam dan kebudayaan, dengan bahasa ilmu-ilmu sosial, yang tidak terlepas dan tidak terpisah dengan kehidupan para santri dan muslim sendiri. Pada satu sisi mereka dapat menggunakan ilmu-ilmu sosialnya untuk menopang dan mendinamiskan tradisi dan kemajuan; dan pada sisi lain, menggunakan tradisi yang telah dimilikinya untuk saling bekerja sama dengan ilmu sosial dalam memperjuangan Islam yang *rahmatan lilalamin*, dengan pendekatan-pendekatan yang manusiawi. Wallohu alam, wa Huwal Hadi ila nuril qalbi.

REFERENSI

Abobakar, H. 1957. *Sedjarah Hidup KHA. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasyim.

Azhari, Muntaha dan Abdul Muin Shaleh, 1989. eds., *Islam Indonesia Menatap Masa depan*, Jakarta: P3M.

Barton, Greg. 2003. *Biografi Gus Dur,* Yogyakarta: LKiS.

Barton, Greg. 2003. *Biografi Gus Dur: The Autprized Biography of Abdurrahman Wahid*, Yogyakarta: LKiS.

Elyasa KH., Darwis, ed. 1994. *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil,* Yogyakarta: LKiS.

Esposito, Jhon L, 2001. editor kepala. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Moderen*, Jakarta: Mizan.

Fealy, Greg dan Greg Barton, 1997. *Tradisionalisme Radikal,* Yogyakarta: LKiS.

Fealy, Greg. 2003. *Ijtihad Politik Ulama*, Yogyakarta: LKiS.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glencoe.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam*, Jakarta: ISAI.

Horikoshi, Hiroko. 1976. *A Traditional Leader in A Time of Change: The Kijaji ang Ulama in West Java*, Dissertasi di University of Illinois.

Ida, Laode. 2004. *Kaum Muda NU dan Sekularisme Baru,* Jakarta: Erlangga.

Koentjaraningrat, 1985. *Javanese Culture*, Singapore: Oxford University Press.

Kumar, Ann. 1985. *The Diary of Javanese Muslim: Religion, Politics, and The Pesnatren 1883-1886*, Australia: Faculty of Asian Studies ANU.

Lyon, M. 1984. *Bases of Conflict in Rural Java* ,Barkeley: Center for of South and Southest Asia Studies Universiti of Claifornia.

Mulder, Niels, 1980. *Misticism and Everyday Life in Contemporary Java*, Singapore: Singapore Universitu Press.

Ridwan, Nur Kholik. 2010. *Gus Dur dan Negara Pancasila*, Yogyakarta: Tanah Air.

Ridwan, Nur Kholik. 2019. *Syarah 9 Nilai Gus Dur*, Yogyakarta: Noktah.

Ridwan, Nur Kholik. 2021. *Dalil-Dalil Agama Gus Dur: Dalil-Dalil Kunci Pergumulan Islam di Indonesia*,Yogyakarta: Diva Press.

Ridwan, Nur Kholik. 2021. *Islam di Jawa Abad XIII-XVI*, Yogyakarta: Langgar.

Trvimov, Yaroslav. 2010. *Kudeta Mekkah*, Jakarta: Alvabet.

Wahid, Abdurrahman, 2000, *Prisma Pemikiran Gus Dur,* Yogyakarta: LKiS.

----------. 1999. *Tuhan Tidak Perlu dibela,* Yogyakarta: LKiS

----------. 2007. *Islam Kosmopolitan,* Jakarta: Wahid Institute.

----------. 1998. *Tabayun Gus Dur,* Yogyakarta: LKiS.

----------. 2006 *Islamku, Islam Anda, Islam Kita,* Yogyakarta: Wahid Institute.

----------. 2002. *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser,* Yogyakarta: LKiS.

----------. 2010. *Membaca Sejarah Nusantara: Membaca 25 Sejarah Kolom Gus Dur,* Yogyakarta: LKiS.

----------. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan,* Yogyakarta: Desantara.

----------. 2001. *Menggerakkan Tradisi,* Yogyakarta: LKiS.

----------. 1997. *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah,* Yogyakarta: LKiS.

----------. 1983. *Muslim di Tengah Pergumulan,* Yogyakarta: Leppenas.

----------. 2010. *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman,* Jakarta: Kompas.

Wahid, KH. Sholahuddin. 2011. *KH.A. Wahid Hasyim Sejarah, Pemikiran, dan Baktinya bagi Agama dan Bangsa*, Jombang: Pesantren Tebuireng.

Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mistycism in The Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press.

Yahya, Ali. 2010. *Gus Dur di Mata Adik-Adiknya,* Jombang: Pustaka Tebuireng.

Telaah Kritis Atas Epistemologi Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah

Muzhoffar Akhwan

Pendahuluan

Dalam khazanah keilmuan Islam tidak dikenal adanya pemisahan antara satu ilmu agama dan ilmu lain seperti seperti yang terjadi saat sekarang ini. Semua ilmu adalah satu, berasal dari Yang Maha Tahu dan harus digunakan manusia untuk lebih mengenal pemilik hakiki ilmu tersebut. Oleh karena itu, antara ilmu agama dan umum tidaklah bertentangan dan saling menyapa dan melengkapi satu dengan yang lainnya. Hubungan antara kedua ilmu ini telah melahirkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang bermanfaat bagi manusia. Pengembangan keilmuan yang bercorak *integralistik-ensiklopedik* menurut M. Amin Abdullah dalam sejarah kependidkan Islam dipelopori oleh para ilmuwan seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, berhadapan dengan pola pengembangan keilmuan agama yang *spesifik-parsialistik* di sisi lain, yang dikembangkan oleh para ahli hadis dan ahli fikih (Abdullah, 2006: 95-96).

Dalam perjalanan sejarah telah terjadi dikotomi atau pemisahan antara ilmu keislaman dengan non keislamanan yang berakibat fatal terhadap pengembangan keilmuan di negeri-negeri Muslim dan muncul juga dikotomi dalam lembaga-lembaga Pendidikan. Seperti lembaga-lembaga pendidikan agama yang hanya mempelajari mata pelajaran agama dan tidak memasukkan ilmu-ilmu umum kedalamnya. Bahkan, ada juga yang menyebutkan jika mempelajari ilmu-ilmu umum yang berasal dari Barat akan membawa kepada kekafiran dan haram hukumnya. Menurut Isma'il Raji al-Faruqi, sebagaimana dikutip Abdurrahman Mas'ud, ada empat

faktor kelesuan intelektual Islam yang berhubungan dengan dikotomi, yaitu proses penyempitan makna fikih serta status fakih yang jauh berbeda dengan para pendiri mazhab, pertentangan antara wahyu dan akal, keterpisahan antara kata dan perbuatan, serta sekularisme dalam memandang budaya dan agama (Mas'ud, 2002: 5).

Abad ke-21 saat ini ilmu pengetahuan dan teknologi telah mencapai kemajuan yang luar biasa, tetapi relasi antara agama dan ilmu bercorak dikotomi. Pola dikotomis keilmuan yang memisahkan antara ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama adalah kenyataan yang terus ada dan berjalan sampai sekarang. Sehingga tampak saling tidak membutuhkan, tidak berhubungan, dan berjalan sendiri-sendiri. Tidak sedikit masyarakat era sekarang berpandangan bahwa ilmu pengetahuan dan agama merupakan hal yang terpisah. Upaya menyatukan dianggap mengurangi objektivitas sains dan sakralitas agama. Karena asumsi sains berasal dari sesuatu yang bersifat keraguan, yang menggunakan metode ilmiah sebagai landasan mencari kebenaran.

Menurut Ian G. Barbour, ada empat pola relasi antara agama dan ilmu, yaitu konflik (bertentangan), hubungan agama dan ilmu diposisikan pada posisi saling berhadap-hadapan, yang satu menegasikan yang lain, independent (masing-masing berdiri sendiri-sendiri), agama berjalan dan berkembang sendiri di satu sisi, sedangkan ilmu berjalan dan berkembang sendiri di sisi lain. Keduanya ditarik garis pemisah untuk menunjukkan sikap kontras atau independensi. dialog (berkomunikasi) dan integrasi (menyatu dan bersinergi), setelah berlangsungnya pola konflik dan independent tersebut tidak membuahkan kemajuan apapun di kalangan umat beragama, maka muncul kesadaran untuk mendilogkan antara keduanya dan mencari hubungan untuk berkomunikasi dan saling memahami. Langkah ini didorong oleh keinginan mencari titik temu bidang-bidang ilmu yang berbeda perlu dibuat koheren atau integrasi (Barbour, 1966). Hubungan yang bercorak konflik dan atau independen tidak nyaman untuk menjalani kehidupan yang semakin kompleks, banyak resiko, jika pilihan hubungan agama dan ilmu adalah konflik dan atau independen.

Idealnya, hubungan antara keduanya adalah dialog dan jauh lebih baik jika dapat berbentuk integrasi. Hal ini dimaksudkan untuk mengukuhkan ilmu beserta asumsi metafisisnya pada pandangan dasar agama mengenai realitas yang berakar dan berasal dari Tuhan (Abdullah, 2020: 100).

Di kalangan Muslim muncul beberapa tokoh yang mempelopori gerakan integrasi atau islamisasi ilmu, antara lain Ziau al-Dīn Sadr, Ismail al-Faruqi, Naquib al-Attas, Mahdi al-Ghusani, dan Fazlul Rahman. Sementara di Indonesia muncul tokoh penggerak proses islamisasi dan model integrasi ilmu, antara lain Mulyadi Kertanegara, Hanna Djumhana Bastamam, Kuntowijoyo, dan M. Amin Abdullah. Inti dari epistemologi integrasi-interkoneksi yang digagas oleh M. Amin Abdullah adalah gagasan dan usaha dalam menghidupkan dialog sekaligus kerjasama antar-disiplin ilmu umum dan agama di mana bisa dicirikan dari model ini adalah dikedepankannya metode interdisipliner dan interkoneksitas.

Dalam kajian ini akan dibahas gagasan integrasi ilmu dan agama yang digagas oleh M. Amin Abdullah, Maha Guru yang sangat gencar memprovokasi penggunaan pendekatan atau epistemologi yang popular dengan epistemologi integrasi-interkoneksi ilmu (*Takāmul al-'Ulūm wa izdiwāj al-Ma'ārif*). Istilah ini tidak hanya sekadar sebagai semacam *key concept* dalam proses transformasi IAIN menjadi UIN, tetapi lebih dari itu menjadi *core values* dan paradigma keilmuan yang menjadi basis aktivitas akademik dan bahkan kehidupan kampus di lingkungan UIN Sunan Kalijaga hingga saat ini. Sejarah mencatat bahwa gagasan besar yang membawa dialog keilmuan, penyatuan ilmu, hingga lahirnya ilmu dengan karakter yang baru itu tidak bisa dilepaskan dari sosok sang penggagas, yaitu M. Amin Abdullah, selaku rektor kala proses transformasi itu berlangsung. Menurut Anshori dalam karya disertasinya, paradigma keilmuan UIN Sunan Kalijaga ini dekat sekali dengan humanisasi agama sehingga mengantarkan UIN Sunan Kalijaga dengan sebutan baru sebagai pemrakarsa pembangunan sains Islam dengan menggunakan integrasi-interkoneksi yang humanis. Keunikan Integrasi-Interkoneksi Ilmu adalah *worldview* yang tepat dalam menghadapi era global.

Permasalahan epistemologi integrasi-interkoneksi M. Amin Abdullah

Diskursus tentang model dan bentuk integrasi yang harus dilakukan oleh ilmuwan Muslim terbagi menjadi 3 (tiga) kelompok: *Pertama*, kelompok Muslim apologetik. Kelompok ini menganggap sains modern bersifat universal dan netral. Mereka berupaya untuk melegitimasi hasil sains modern dengan mencari dasar-dasar agama sesuai dengan berbagai teori sains modern. *Kedua*, kelompok yang masih bekerja dengan sains modern, dan pada waktu yang bersamaan berusaha mempelajari sejarah dan filsafat ilmunya untuk dapat menyeleksi aspek-aspek sains modern yang sesuai dengan ajaran Islam dan menyimpang darinya. *Ketiga*, kelompok yang meyakini adanya sains Islam dan berusah untuk membangunnya. Kelompok ini berpandangan bahwa Islam dengan segenap ajarannya dan nilai yang dikandungnya memiliki kekayaan luar biasa untuk membangun sains Islam yang tidak hanya sesuai dengan fitrah manusia, melainkan juga merespon dinamika dan kompleksitas persoalan yang dihadapi manusia dalam hidupnya.

Keterpisahan antara agama dan ilmu turut mengokohkan 'perang dingin' antara masyarakat ilmiah dan masyarakat keagamaan, antara aktivitas ilmiah dengan aktivitas yang selama ini disebut aktivitas agama, tetapi bahkan telah mengakibatkan ketertinggalan di banyak sektor kehidupan. Lebih dari itu secara konseptual, upaya pengembangan ilmu dan aktivitas ilmiah pada umumnya menjadi diposisikan di luar ranah agama, dan secara teologis, Islam yang disebut sebagai agama ilmu, yang membawa ajaran ilmu menjadi hanya sekadar kata yang tidak lealistis atau tidak membumi. Sehingga persoalan dikotomi ilmu menjadi topik menarik untuk didiskusikan.

Ilmuwan muslim (semestinya) mengidealkan ilmu pengetahuan Islam tidak sekedar menjadi media dakwah, tetapi dikembalikan kepada keotentikannya sebagai sistem ilmu pengetahuan yang memiliki fungsi transformatif dan responsif terhadap isu-isu kontemporer sejalan dengan tuntutan kebutuhan aktual masyarakat. Untuk mewujudkan kondisi ideal tersebut, pengembangan keilmuan yang berdiri sendiri secara terpisah-pisah

(*sparated entities*), dan bangga sebagai entitas tunggal (*single entity*) tidak dapat dibenarkan. *Hadarah al-naṣ* (budaya agama yang semata-mata mengacu pada teks) tidak lagi bisa berdiri sendiri, terlepas sama sekali dari *hadarah al-'ilm* (ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan sains dan teknologi), dan juga *hadarah al-falsafah* (budaya filsafat, etik). Begitu pula sebaliknya; *Hadarah al-naṣ* dalam kombinasinya dengan *hadarah al-'ilm,* tanpa mengenal humanities kontemporer akan berbahaya, karena akan mudah terbawa arus kea rah radikalisme-fundamentalisme. Karena itu diperlukan *hadarah al-falsafah* yang bersifat transformatif-liberatif. *Hadarah al-naṣ* akan terasa kering jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam *hadarah al-naṣ* dan menjauh dari problem yang ditimbulkan dan dihadapi *hadarah al-'ilm* (Abdullah, 2006: 402-403).

Kemajuan peradaban umat manusia saat ini ditandai semakin mencuatnya kemajuan dan kecanggihan teknologi informasi, tidak memberi alternatif lain bagi entitas keilmuan kecuali saling merangkul dan tegur sapa, baik pada level filosofis, materi, strategi atau metodologinya. Itulah yang dimaksud dengan epistemologi integrasi-interkoneksi (*Takāmul al-'Ulūm wa izdiwāj al-Ma'ārif*). Islam sebagai agama berisi seperangkat ajaran yang berfungsi menunjukkan manusia pada jalan yang benar dan menghindarkan mereka dari jalan yang sesat. Mekanisme fungsi itu terdapat pada orientasi *mina al-ẓulumāt ila al-nūr* (berangkat dari perjuangan melawan kegelapan menuju pencerahan. Persoalan yang rumit untuk dihadapi itu berkaitan dengan perilaku yang rusak yang disimbolkan dengn istilah kegelapan, sebagai lawan cahaya (Qomar, 2011: 5).

Berdasarkan uraian di atas dapat dirumuskan permasalahan yang terkait dengan epistemologi integrasi-interkoneksi M. Amin Abdullah sebagai berikut: (1) Bagaimana konsep dasar epistemologi integrasi-interkoneksi M. Amin Abdullah?; (2) Bagaimana Relevansi epistemologi integrasi-interkoneksi bagi hubungan agama dan ilmu?; dan (3) Bagaimana implementasi hubungan agama dan ilmu yang integratisi-interkoneksi dalam kegiatan akademik yang ideal?

Biografi dan Pemikiran M. Amin Abdullah

1. Mengenal Prof. Dr. M. Amin Abdullah

M. Amin Abdullah adalah Guru Besar dalam Ilmu Filsafat di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lahir di Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953, ia menyelesaikan pendidikan menengah pertama dan menengah atas di *Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyyah* (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo (1966-1972), Bacaloriat di Institut Pendidikan Darussalam (IPD), Gontor Ponorogo (1972-1978), dan Doctorandus, Perbandingan Agama (PA), IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1978-1982). Setelah itu ia melanjutkan program S2–S3 di Departement of Philosophy, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1984-1990) dengan disertasi yang diajukan *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant (*1990). Ia mendapatkan postdoctoral fellowship di Universitas McGill, Kanada (1998). Gelar Guru Besar dalam Ilmu Filsafat diperolehnya pada Januari 1999 dengan pidato pengukuhan berjudul "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama Dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius" pada 13 Mei 2000. Bidang ilmu, keahlian dan penelitian yang ditekuninya adalah Filsafat Ilmu, Filsafat Islam, Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman, Studi agama-agama, Agama dan masyarakat multikultural, dan Pendidikan Inklusi.

Amin Abdullah memperoleh Penghargaan atas Jasa dan Pengabdian dalam Membangun Arah Pengembangan Keilmuan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 9 Oktober 2014, Penghargaan Apresiasi Pendidikan Islam dari Menteri Agama, Lukman Hakim Saifuddin, atas Prestasi dan Jasa dalam Mengawal Integrasi Agama dan Sains di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN),16 Desember 2014. Memperoleh Anugerah Inklusi 2015 dalam mewujudkan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai Universitas Inklusif, 4 Mei 2015.

Ide pembaharuan pemikiran dalam Islam terletak pada kata kunci *I'ādat al-Islām*, yaitu keinginan umat Islam untuk mengembalikan peran dunia Islam dalm percaturan global pradaban dunia, selama 7 (tujuh) abad (dari abad ke-7 sampai abad ke-14). Semangat *I'ādat al-Islām* tersebut, khususnya yang berkembang di Mesir, terpola menjadi dua aliran pemikiran, yang pertama dalah

Tajdīd al-Fahm, yaitu memperbaruhi pemehaman Islam dan kedua adalah *Taṭbīq al-Syarī'ah* atau *Taṭbīq Qānūn al-Syarī'ah*, yaitu mengaplikasikan kembali atau mempraktikkan Kembali materi undang-undang dan tata cara kenegaraan yang pernah dilakukan oleh generasi Muslim terdahulu (Abdullah, 2006: 249-251).

2. Normativitas dan Historisitas dalam Kajian Keislaman

Persoalan saling klaim kebenaran dan pemutlakan terhadap kebenaran ajaran agama oleh para penganutnya menjadi sebab tertutupnya pintu saling menghormati di kalangan penganut agama. Pemahaman terhadap keislaman yang dipahami sebagai dogma yang baku dan menjadi suatu norma yang tidak dapat dikritik, dan dijadikan sebagai pedoman mutlak yang tidak saja mengatur tingkah laku manusia, melainkan sebagai pedoman untuk menilai dogmatika yang dimiliki orang lain, meskipun demikian dogmatika tersebut tidak dapat dilepaskan dari segi sejarah pembentukan dogma itu sendiri.

Kesalahan dalam menafsirkan norma mengakibatkan klaim paling benar, dan tidak ada kebenaran dan keselamatan manusia kecuali dalam agamanya. Dogma yang dipahami secara fanatik tersebut dijadikan pegangan dalam kehidupan manusia. Sehingga norma dan tingkah laku umat beragama terkotak, di satu sisi ia menekankan ketertundukan dengan mematikan potensi berpikir, tetapi di sisi yang lain terjadi pemberhalaan sedemikian rupa yang menyebabkan doktrin tersebut menjadi pembatas kesatuan antar-manusia. Sehingga agama yang sebenarnya sebagai bentuk ekspresi religiusitas berubah menjadi sumber konflik atas nama Tuhan.

Di sinilah pemikiran Amin Abdullah menjadi relevan, karena dia berusaha merumuskan kembali penafsiran ulang agar sesuai dengan tujuan dari jiwa agama itu sendiri, dan bahkan gagasan tersebut dituntut mampu menjawab tuntutan zaman, di mana yang dibutuhkan adalah kemerdekaan berpikir, kreativitas, dan inovasi yang terus menerus dan menghindarkan keterkungkungan berpikir. Keterkungkungan berpikir itu salah satu sebabnya adalah paradigma deduktif, di mana meyakini kebenaran tunggal, tidak berubah, dan dijadikan pedoman mutlak manusia dalam menjalankan kehidupan

dan untuk menilai realitas yang ada dengan "hukum baku" tersebut (Siswanto, 2013: 384).

Dari perspektif filsafat ilmu, setiap ilmu, baik itu ilmu alam, social, humaniora, ilmu-ilmu keislaman, harus diformulasikan dan dikonstruk di atas teori-teori yang berdasarkan pada kerangka metodologi yang jelas. Teori-teori yang sudah ada terlebih dahulu tidak dapat dijadikan garansi kebenaran. Anomali-anomali dan pemikiran-pemikiran tentang teori-teori ilmu pengetahuan yang tidak mampu menjawab persoalan kekinian, menjadikan ilmu pengetahuan terebut tidak tumbuh dalam stagnasi, dan selalu dipengaruhi dan tidak dapat terlepas dari pengaruh dinamika sejarah sosial dan politik. Pemikiran ini muncul dari adanya kesadaran bahwa teori-teori ilmu pengetahuan hanyalah merupakan produk, hasil karya manusia.

Bangunan baru ilmu-ilmu keislaman, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana filsafat ilmu dan sosiologi ilmu penegetahuan, lebih lanjut harus mempertimbangkan penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis pada saat yang sama. Tentang apa dan bagaimana pendekatan tersebut sudah banyak ditulis oleh para ahlinya. Dengan pendekaatan tersebut diharapkan studi Islam di Indonesia akan dapat mengubah pemahaman dan penghayatan keislaman masyarakat Muslim Indonesia khususnya, dan masyarakat beragama pada umumnya akan melahirkan suatu kondisi masyarakat yang siap hidup toleran (*tasāmuḥ*) dalam wacana pluralitas agama, sehingga tidak melahirkan Muslim ekstrem.

Bangunan paradigma keilmuan sebagaimana diilustrasikan sebagai "*spider web*"8 menunjukkan hubungan jaring laba-laba keilmuan yang bercorak *teoantroposentris-integralistik-interkonektif.* Tergambar di situ bahwa Alquran dan al-Sunnah sebagai sentral keilmuan. Dari sentral keilmuan itu lalu dikembangkan pola-pola *ijtihadi* dengan menggunakan berbagai pendekatan dan metode, di mana proses ini kemudian memberi inspirasi bagi munculnya ilmu-ilmu yang ada pada lapisan berikutnya, yaitu lapisan ilmu-ilmu keislaman tradisional. Dengan cara yang sama, pada masa-masa

berikutnya, lahir ilmu-ilmu kealaman, sosial, dan humaniora, dan berujung munculnya ilmu-ilmu dan isu-isu kontemporer pada lapis berikutnya.

Gambar metaforis "jaring laba-laba keilmuan" itu juga mengisyaratkan adanya garis putus-putus, menyerupai pori-pori yang melekat pada dinding pembatas antarberbagai disiplin keilmuan tersebut. Dinding pembatas yang berpori-pori tersebut tidak saja dimaknai dari segi batas-batas disiplin ilmu, tetapi juga dari batas-batas ruang waktu (*space and time*), corak berpikir (*world view*) atau *'urf* dalam istilah teknis keilmuan Islam. Yakni, antara corak dan budaya berpikir era *classical, medieval, modern* dan *post-modern.* Pori-pori tersebut ibarat lubang angin pada dinding (ventilasi) yang berfungsi sebagai pengatur sirkulasi keluar-masuknya udara dan saling tukar informasi antar berbagai disiplin keilmuan. Masing-masing disiplin ilmu, berikut budaya pikir, tradisi atau *'urf* yang menyertainya, dapat secara bebas saling berkomunikasi, berdialog, menembus-mengirimkan pesan dan masukan temuan-temuan yang *fresh* di bidangnya ke disiplin ilmu lain di luar bidangnya. Ada pertukaran informasi keilmuan dalam suasana bebas, nyaman dan tanpa beban di situ (Abdullah, 2014: 183).

Jaring laba-laba Keilmuan Islam UIN Sunan Kalijaga
(http://exactuinsuka.blogspot.com/2016/03/integrasi-dan interkoneksi-keilmuan.html)

Meski demikian, masing-masing disiplin ilmu masih tetap dapat menjaga identitas dan eksistensinya sendiri-sendiri, namun selalu terbuka ruang untuk berdialog, berkomunikasi dan berdiskusi dengan disiplin ilmu lain, baik secara internal maupun secara eksternal, dengan di luar rumpunnya. Tidak ada disiplin ilmu apa pun yang menutup diri, tidak ada disiplin ilmu yang tertutup oleh pagar dan batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri. Batas masing-masing disiplin ilmu masih tetap ada dan kentara, tapi batas-batas itu bukannya kedap sinar dan kedap suara. Tersedia lubang-lubang kecil atau pori-pori yang melekat dalam dinding pembatas disiplin keilmuan yang dapat dirembesi oleh dimasuki oleh disiplin ilmu lain (*Ibid.*)

3. Model Kajian Islam

a. Epistemologi *Bayāni*

Bayāni dalam Bahasa Arab berarti penjelasan (*explanation*). Arti asalnya adalah menyingkap dan menjelaskan sesuatu, yaitu menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafal yang baik (komunikatif). Berdasarkan analisis sosio-historis perkembangan nalar Arab, al-Jabiri menggunakan istilah *bayan* sebagai nama struktur 'berpikir' (*episteme*), yang menurut rekonstruksinya, menguasai budaya bangsa Arab-Islam yang didasarkan pada keyakinan keagaman (Islam) dan dibangun berdasarkan teks, ijma', dan ijtihad. Dengan kata lain, epistemologi *bayāni* merupakan tradisi memahami dan memperjelas teks (al-Jabiri, 1993, 38). Ahli uṣul fikih mengartikan *bayān* sebagai upaya menyingkap makna dari suatu pembicaraan (*kalām*) serta memperjelas secara terinci hal-hal yang tersembunyi dari pembicaraan tersebut kepada para mukallaf agar keraguan menjadi jelas.

Epistemologi *bayāni* dominan dalam bidang keilmuan pokok seperti filologi, yurisprudensi, ilmu hukum (fiqh), ulum Alquran, teologi dialektik, dan teori sastra. Secara historis, sistem epistemologi *bayāni* merupakan sistem epistemologi yang muncul paling awal dalam sejarah pemikiran Arab. Kelemahan utama dari epistemologi ini adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks

keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa, atau masyarakat yang beragama lain.

b. Epistemologi Burhani

Dalam Bahasa Arab, al-burhan berarti argument (*hujjah*) yang jelas (*al-bayyinah, clear*) dan distinc (*al-faṣl*), yang dalam Bahasa Inggris adalah demonstration, yang mempunyai akar bahasa Latin: demonstration (berarti memberi isyarat, sifat, keterangan, dan penjelasan). Menurut arti terminologis, burhani digunakan oleh al-Jabiri sebagai sebutan terhadap sebuah sistem pengetahuan yang menggunakan metode tersendiri dalam pemikiran dan memiliki pandangan dunia tertentu, tanpa bersandarkan pada otoritas pengetahuan yang lain.

Burhani, sebagai metodologi maupun pandangan dunia, hahir dalam alam pikiran Yunani, Aristoteles yang kemudian terbahas secara sistematis dalam karyanya Organon, meskipun terminologi yang digunakan bereda. Aristoteles menyebutnya metode analitis (*taḥlīlī*) yakni metode yang menguraikan pengetahuan sampai ditemukan dasar dan asal-usulnya, sedangkan muridnya yang juga sebagai komentator utama Bernama Alexander Aphrodisi menggunakan istilah logika (*mantiq*), setiap burhani pasti silogisme, tetapi belum tentu silogisme itu burhani. Silogisme yang burhani adalah silogisme demonstratif atau *qiyās* burhani yang bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan, bukan untuk tujuan bagi kaum sofis (*sophists*) yang berpendapat bahwa mereka tahu jawaban untuk semua pertanyaan (Hamersma, 2008: 11). Ketika logika ini masuk ke dunia Arab Islam berganti menjadi burhani.

Nalar burhani bermula dari proses abstraksi yang bersifat akali terhadap realitas sehingga muncul makna, sedangkan makna sendiri perlu aktualisasi sebagai upaya untuk bisa dipahami dan dimengerti, sehingga di sinilah ditempatkan kata-kata sebagai alat komunikasi dan sarana berpikir sebagai simbol pernyataan makna. Secara prosedural, burhani terdiri dari tiga hal: *pertama*, eksperimentasi, yaitu pengamatan terhadap relitas; *kedua,* abstraksi, yaitu terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam pikiran; *ketiga*, ekspresi, yaitu mengungkapkan realitas dalam kata-kata (al-Jabiri, 1993, 142). Sumber pengetahuan dalam dalam epistemologi

bayāni adalah realitas, baik yang berupa alam, social, maupun *humanities*.

c. Epistemologi Irfani

Irfani berasal ari kata irfan yang dalam Bahasa Arab merupakan bentuk dasar (masdar) dari kata 'arafa, yang semakna dengan kata *ma'rifah* (al-Jabiri, 1993, 251). Dalam Bahasa Arab, istilah *al-'irfan* berbeda dengn kara *al-'ilm*. *Al-'ilm* menunjukkan pemerolehan objek pengetahuan (*al-ma'lumāt*) melalui transformasi (*naql*) atau rasionalitas *('aql*), sementara *irfan* atau *ma'rifah* berhubungan dengan pengalaman langsung dengan objek pengetahuan.

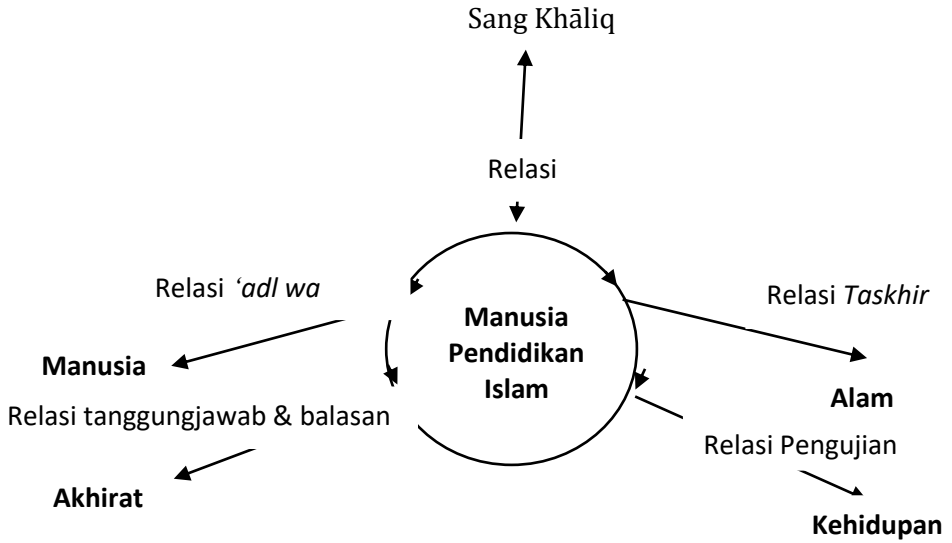
Secara historis, epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datang teks-teks keagamaan, baik Yahudi, Kristen maupun Islam.Sementara dalam tradisi sufisme Islam, baru berkembang sekitar abad ke-3 H/ 9 M., seiring dengan berkembangnya doktrin *ma'rifah* (gnosis) yang diyakini sebagai pengetahuan batin, terutama tentang Tuhan (Nasution, 2014, 59). Istilah tersebut digunakan untuk membedakan antara pengetahuan yang diperoleh indra (*sense*, *al-ḥissi*) dan akala tau keduanya dengan pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* (ketersingkapan), *ilham, iyan,* atau *isyraq*. Dikalangan mereka *Irfan* dimengerti sebagai ketersingkapan melalui pengalaman intuitif sebagai persatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui, dan dianggap sebagai pengetahuan tertinggi. Dalam hal ini engetahuan diperoleh secara laduni lewat proses Latihan (*riyāḍah*) dan upaya yang keras (*mujahadah*), serta penghayatan batin.

Apabila tidak dimungkinkan dilakukan proses integrasi, maka dengan menggunakan pendekatan interkoneksi bisa menjadi pilihan. Sebagai wujud implementasi gagasan tersebut dapat terbaca misalnya dilingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mempopulerkan istilah integrasi-interkoneksi ilmu. Definisi integrsi dan interkoneksi menurut M. Amin Abdullah, sebagaimana dikutip Khoiruddin Nasution (2018: 45-46), integrasi dengan merujuk pada kata kunci 'melebur'. Sementara definisi interkoneksi adalah usaha agar tatanan social berbais ilmu fikih agar lebih bersentuhan dan

dialog langsung dengan ilmu-ilmu baru abad 18 dan 19 M, seperti Antropologi, Sosiologi, Psikologi, dan Filsafat.

4. Mempertimbangkan Epistemologi al-Kailani bersumber dari Alquran

Kerangka dasar wawasan pengetahuan dalam pendidikn Islam, menurut al-Kailani telah digariskan dalam Alquran, khususnya dalam bagian awal Q.S. al-'Alaq, bahwa pengetahuan manusia (*al-ma'rifah*, *knowledge*) disebut sebagai pembacaan (*al-qirā'ah*) yang meliputi dua wilayah pokok, yaitu pembacaan 'kitab pembacaan' dan 'pembacaan kitan tertulis'. Dengan demikian, pengetahuan manusia adalah *ḥuṣūlī* dalam upaya menyingkap rahasia penciptaan semesta. Pengenalan Allah yang dikehendaki al-Kailani di sini tidak dalam pengertian teoretis yang sempit, melainkan pengenalan Allah yang mampu menjadi sarana efektif untuk merealisasikan tujuan penciptaan manusia, yaitu ibadah. Menurutnya, konsep ibadah itu mencakup tri-tunggal dimeni: dimensi agama, dimensi sosial-kemasyarakatan, dan dimensi kealaman (al-Kailani, 1988: 85). Untuk lebih memahami konsep ibadah yang dimaksud al-Kailani, dijelaskan dalam bentuk jarring-jaring multi relasi sebagai berikut:



Berdasar skema di atas, pengenalan Allah sebagai muara akhir pengetahuan manusia dalam bingkai ibadah merupakan bentuk

manifesto al-Kailani tentang prinsip antropo-spiritualisme. Artinya, melalui pemikiran tersebut ia hendak meneguhkan dimensi kemanusiaan dengan segenap potensi kreatifnya, dalam diri manusia yang bersangkutan akan muncul kesadaran spiritual (ketuhanan) yang kuat dan sehat. Pembacaan terhadap 'kitab penciptaan' dapat berupa: pembacaan terhadap aal kejadian, pembacaan pagelaran semesta dan pembacaan fenomena sosial-kemasyarakatan (*Ibid.*, 213.). Sedangkan pembacaan terhadap 'kitab tertulis' mencakup dua tingkataan; 'pembacaan-pemaknaan' dan 'pembacaan-literal'. Al-Kailani menganggap perlunya mengkomplementasikan ragam pembacaan itu dan membebaskan akal manusia dari aneka hegemoni yang akan memalingkan dari 'pembacaan' ayat-ayat-Nya, baik yang tertulis maupun yang terbentang dalam pagelaran semeta (*al-'āfāq wa al-'anfus).* Tujuan akhir yang akan dituju melaalui proses pembacaan tadi adalah *makrifatullāh*.

5. Epistemologi Integrasi-interkoneksi dalam Studi Islam

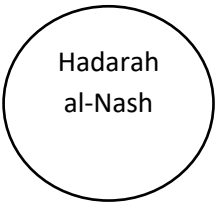
Menurut M. Amin Abdullah gagasan ini adalah kelanjutan apa yang pernah dikembangkan Kuntowijoyo, yang kemudian oleh M. Amin Abdullah dikembangkan lebih lanjut dalam konteks studi keislaman di IAIN dan upaya pengembangannya lebih lanjut secara integratif. Agama dalam arti luas merupakan wahyu Tuhan, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri sendiri, dan lingkungan hidup baik fisik sosial maupun budaya secara global. Seperangkat aturan-aturan, nilai-nilai umum dan prinsip-prinsip dasar inilah yang sebenarnya disebut sharî'at. Kitab suci al-Qur'ân merupakan petunjuk etika, moral, akhlak, kebijaksanaan dan dapat menjadi *grand theory* ilmu. Perpaduan antara keduanya disebut teoantroposentris (Kuntowijoyo, 2007, 56). Sehingga pemisahan keduanya, dalam bingkai sekularisme misalnya, sudah tidak sesuai lagi dengan tuntutan zaman.

Dalam menyusun ulang kurikulum, silabi serta mata kuliah yang mengacu kepada tujuan penciptaan manusia dengan etos dan spirit reintegrasi epistemologi keilmuan era UIN, prinsip-prinsip dasar berikut perlu dipertimbangkan. *Hadarah al-nash*, (penyangga budaya teks *Bayani*), memang tidak lagi bisa berdiri sendiri, terlepas

sama sekali dari *hadarah al-ilm* (teknik, komunikasi) dan juga tidak bisa terlepas dari *hadarah al-falsafah* (etik) dan begitu sebaliknya. *Hadarah al-Ilm* (budaya Ilmu), yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan sains dan teknologi, akan tidak punya "karakter", yang berpihak pada kehidupan manusia dan lingkungan hidup, jika tidak dipandu oleh *hadarah al-falsafah* (budaya etik-emansipatoris) yang kokoh. Sementara itu, *Hadarah al-nash* (budaya agama yang semata-mata mengacu pada teks) dalam kombinasinya dengan *hadarah al-ilm* (sain dan teknologi), tanpa mengenal humanities kontemporer sedikit pun juga berbahaya, karena jika tidak hati-hati akan mudah terbawa arus ke arah gerakan *radicalism-fundamentalism*"(Abdullah, 2006: 403). Untuk itu, diperlukan *hadarah al-falsafah* (etik yang bersifat transformatif-liberatif). Begitu juga, *hadarah al-falsafah* (budaya filsafat) akan terasa kering, jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *hadarah al ilm* (budaya ilmu-ilmu empiris-teknis).

Jebakan-jebakan tersebut menurut M. Amin Abdullah (2006: 404-405) sangat mungkin akan terjadi lagi, jika konfigurasi keilmuan dibangun dalam tradisi UIN tidak dirancang dengan teliti dan matang, Jika diskemakan, rancang bangun keilmuan baru era UIN kurang lebih adalah dapat digambarkan berikut:

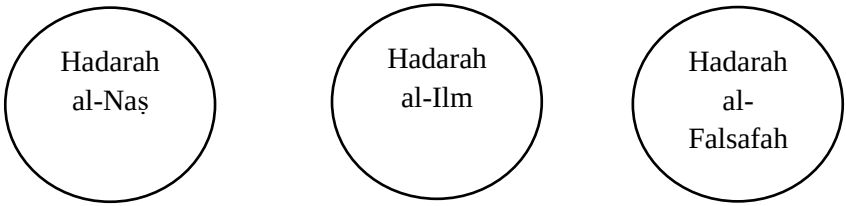
Skema Single Entity



Entitas tunggal *Hadarah al-Nash* ini bisa diganti atau ditempati oleh entitas tunggal *Hadarah al-ilm* atau entitas tunggal *Hadarah al-Falsafah. Single entity* ini umumnya mengklaim bahwa cukup dirinya sendiri sajalah yang mampu mengatasi permasalahan kemanusiaan. Dalam perspekstif komparatif, corak model berpikir

single entity ini adalah symbol keangkuhan ilmu pengetahuan. Tidak ideal untuk IAIN, apalagi UIN.

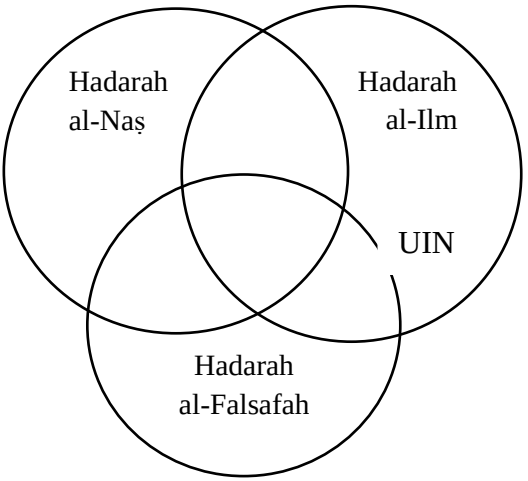
Skema Isolated Entities



Tampak dalam skema di atas kelihatannya peradaban manusia ini telah semakin maju karena adanya ketiga entitas keilmuan tersebut. Namun, oleh masyarakat dunia sekarang ini, konfigurasi hubungan yang ternyata bercorak "*isolated*" inilah yang diperkirakan menjadi sumber permasalahan dunia kontemporer, sejak dari krisis lingkungan hidup, krisis ekonomi, krisis moralitas, krisis religiositas, dan krisis multidimensi yang lain. Skema ini boleh dikata masih sangat terjadi di era IAIN, sehingga berakibat pada sempitnya wawasan dan pandangan dunia para alumninya.

Gagasan epintemologi integrasi-interkoneksi yang dipelopori M. Amin Abdullah telah memukau dan mencoba untuk memecahkan kebuntuan dari problematika kekinian. Sehingga dari berbagai disiplin keilmuan itu tidak hanya sampai pada sikap *single entity* (arogansi keilmuan: merasa satu-satunya yang paling benar), *isolated entities* (dari berbagai disiplin keilmuan terjadi "isolasi", tiada saling tegur sapa), melainkan sampai pada *interconnected entities* (menyadari akan keterbatasan dari masing-masing disiplin keilmuan, sehingga terjadi saling kerjasama dan bersedia menggunakan metode-metode walaupun itu berasal dari rumpun ilmu yang lain) (Abdullah, 2006: 404-405).

Skema Interconnected Entities



Skema di atas adalah proyek keilmuan yang diemban oleh visi dan misi perubahan IAIN ke UIN. Tampak dalam skema di atas bahwa masing-masing rumpun ilmu sadar akan keterbatasan-keterbatasan yang melekat dalam diri sendiri dan oleh karenanya bersedia untuk berdialog, bekerjasama dan memanfaatkan metode dan pedekatan yang digunakan oleh rumpun ilmu lain untuk melengkapi kekurangan-kekurangan yang melekat jika masing-masing berdiri sendiri-sendiri, terpisah antara satu dan lainnya. Diperlukan upaya yang sungguh-sungguh dari berbagai pihak, dari waktu ke waktu dengan kesediaan mengorbankan kepentingan egoisme sektoral keilmuan, demi untuk menyongsong realisasi proyek keilmuan baru pada era UIN.

6. Hubungan Integrasi-interkoneksi agama dan ilmu yang ideal

Ketika definisi integrasi ilmu-ilmu yang berarti 'lebur' akan timbul pertanyaan, apakah lebur itu dalam bentuk dekonstruktif, yang berarti unsur asli dari masing-masing hilang seluruhnya, sehingga yang muncul adalah konsep yng baru sama sekali. Ataukah dalam bentuk rekonstruktif, yang berarti masih ada unsur asli dari masing-masing yang kemudian diramu sedemikian rupa sehingga melahirkan konsep baru.

Hubungan yang ideal antara agama dan ilmu Dalam implementasi epistemologi integrasi-interkoneksi timbul berbagai tawaran yang menjelaskan bentuk integrasi yang bisa dilakukan. Dalam didang *social work* muncul bentuk integrasi antara pekerjaan sosial dengan agama. Hal ini dapat dijelaskan, orang yang melakukan pekerjaan sosial hendaknya dilandasi oleh nilai-nilai agama. Sedangkan model kajiannya boleh juga disebut pekerjaan sosial yang berbasis agama, bukan integrasi pekerjaan sosial dengan agama.

Berdasarkan uraian di atas akan ada ilmu yang diintegrasikan dalam berbagai bentuk, antara lain: (1) antara normatif (agama) dan saintifik, (2) antara burhani, bayani dan irfani, (3) antara '*ilm, naṣ, falsafah*, (4) antara ilmu agama, *social science, naturel science, humanity*, (5) antara intelektual, emosional, spiritul, (6) antar *'ālim* dan *'ārif*. Beberapa ilmuwan telah melakukan integrasi dan/atai interkoneksi sebagai berikut: (1) Fazlul Rahman mengintegrasi ajaran normatif Islam dengan historis Islam, di samping itu juga berusaha memadukan teologi, hukum, dan etika, (2) Louay Safi mengintegrsi textual inference dan social inference, (3) Muh. Natsir mengintegrasi ilmu agama dan ilmu umum, (4) Harun Nasution mengintegrasi tradisionalis dan rasionalis, (5) Mukti Ali mengintegrasi Doctriner Cum Scientific, (6) Kuntowijoyo mengintegrasi strukturalisme dan transcendental, (7) Mulyadi Kartanegara mengintegrasi metafisik dan fisik, dan M. Amin Abdullah mengintegrasi normativitas dan historisitas menuju integrative-interkonektif (Nasution, 2018: 46-47).

Sedangkan hubungan agama dan ilmu yang bercorak dialogis dan integratif dengan mengambil inspirasi dari Ian G. Babour dan Holmes Rolston, III, juga Abdolkarim Soroush, Nidhal Guessoum dan Jasser Auda, menurut M. Amin Abdullah (2020: 101-111) adalah: (1) Saling menembus (*semipermeable*), yaitu hubungan antar ilmu yang berbasis pada kausalitas (causality) dan agama berbasis pada makna dan nilai (*meaning; value*) adalah corak semipermeable, yakni, antara keduanya saling menembus. Mengapa timbul konflik antara penafsiran agama dan penafsiran ilmu pengetahuan terhadap realitas karenaa hubungan anntara kedunya tidak saing menembus, tidak saling komunikasi. Masing-masing menganggap yang lain tidak

benar. Beda posisi yang tajam inilah yang menimbulkan konflik yang tak bisa didamaikan; (2) Keterujian intersubjektif (*Intersubjective Testability*), istilah ini berasal dari Ian G. Barbour dalam konteks pembaruan tentang kerja sain kealaman dan *humanities*. Pergeseran objektivitas-peneliti ke subjektivitas-pelaku, setidaknya, apat ditandai ketika aapa yang diyakini, dipahami, ditafsirkan, dan dijalani oleh orang per orang, kelompok per kelompok dan golongan per golongan atau masyarakat tertentu dianggap dan dipercaya sebagi sesuatu yang tidak dapat dipersalahkan, tidak dapat diganggu-gugat. Ketika terjadi proses sosiologis seperti itu, maka apa yang dahulu tampak objektif oleh para pengamat, telah bergeser ke wilayah subjektif oleh para pelaku dan penganut agama-agama dan kepercayaan yang ada di lapangan, dan (3) Imaginasi kreatif (*Creative Imagination*), teori baru dari ilmu pengetahuan seringkali muncul dari seorang ilmuwan dan peneliti untuk mengkombinasikan ide-ide yang telah ada sebelumnya, namun ide-ide tersebut terisolasi dari yang atu dan lainnya. Munculnya imajinasi kreatif baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun dunia sastra sering kali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* yang berbeda. Ia mensintesakan dua hal yang berbeda dan kemudian membentuk keutuhan baru, Menyusun kembali unsur lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru.

Berdasarkan dagasan di atas, secara umum studi Islam di Indonesia diharapkan dapat mengubah pemahaman dan penghayatan keislaman masyarakat Muslim Indonesia secara khusus, dan masyarakat beragama pada umumnya. Adapun perubahan yang diharapkan adalah format formalisme keagamaan Islam diubah menjadi format agama yang substantif. Sikap *eksklusivisme* kita ubah menjadi sikap *inklusivisme* dan *universalisme*, yakni agama yang tidak mengabaikan nilai-nilai spiritualitas dan kemanusiaan karena pada dasarnya agama diwahyukan untuk alam semesta, termasuk manusia. Oleh karenanya studi Islam diharapkan melahirkan suatu kondisi masyarakat yang siap hidup toleran (*tasāmuḥ*) dalam wacana pluralitas agama, sehingga tidak melahirkan Muslim ekstrem dan lahirnya hubungan agama dan ilmu yang bercorak dialogis dan integratif.

Sedangkan implementasi epistemologi integrasi-interkoneksi dalam studi Islam dapat dilakukan minimal empat tingkatan, dan konsep ini yang disosialissikan di UIN Sunan Kalijaga, baik dosen maupun mahasiswa adalah sebagaimana dikutip Khoiruddin Nasutin dalam Bermawy Munthe, dkk., Sukses di Perguruan Tinggi (*Ibid*: 47-50), sebagai berikut:

a. Level filosofis,

Pada level filosofis, implementasi integrasi-interkoneksi berupa penyadaran eksistensi bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain. Integritas-interkoneksitas pada level ini dapat dipahami pula bahwa setiap mataa kuliah harus diberikn nilai fundamental eksistensial dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lain dan dalam hubunganny dengan nilai-nilai huanstik.

b. Level materi'

Pada level materi, integrasi-interkoneksi merupakan proses pengintegrasian nilai-nilai kebenaran universal dan kebenaran keislaman ke dalam pengajaran mata kuliah. Ketika disiplin ilmu diintegrasikan atau diinterkoneksikan dengan disiplin ilmu lain, misalnya psikologi, dengan nilai-nilai-islam, maka secara metodologis ilmu interkonektif tersebut harus menggunakan pendekatan dan metodologi yang aman bagi ilmu tersebut.

c. Level metodologi,

Pada level metodologi, pengembangan paradigma keilmuan integrative-interkonektif dapat dilakukan dengan menerapkan metodologi keilmuwan Islam pada keilmuwan umum, begitu pula sebaliknya.

d. Level strategi.

Pada level strategi, implementasi paradigma keilmuwan integrasi-interkoneksi dilakukan dalam pembelajaran.

Adapun hubungan antar ilmu(integratif-interkonektif), dan konsep ini juga yang disosialisasikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kepada dosen dan mahasiswa dapat dikembangkan dalam 6 (enam) model sebagai berikut:

a. Similarisasi, yang dimaknai sebagai satu usaha menyamakan konsep-konsep ilmu umum dengan konsep-konsep ilmu Islam;

b. Paralelisasi, yang melihat paraleliasi antara konsep ilmu umum dengan ilmu Islam karena ada kemiripan konotasi tanpa menyamakan kedunya;
c. komplementasi, yang dimaknai sebagai usaha agar terjadi saling mengisi dan saling memperkuat antara ilmu umum dan ilmu Islam, dengan tetap mempertahankan eksistensi masing-masing;
d. komparasi, yang berarti membandingkan konsep atau teori ilmu umum dengan konsep atau teori ilmu Islam mengenai gejala-gejala yang sama;
e. induktivikasi, yang berarti asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmu umum yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoretis kearah pemikiran metafisik/gaib, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama (Islam) mengenai hal tersebut.
f. Verifikasi, yang dimaksud mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmu umum yang menunjang dan membuktikan kebenaran-kebenaran ilmu Islam.

Pendapat lain tentang model hubungan antar ilmu (integratif-interkonektif) ada 3 (tiga) model sebagai berikut:

1) informatif, berarti satu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki disiplin ilmu lain, sehingga dengan pengayaan tersebut membuat wawasan bertambah luas. Misalnya Islam normative perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, demikian sebaliknya.
2) konfirmatif, bahwa untuk membangun teori studi Islam perlu diperkuat dan diperkokoh oleh disiplin ilmu lain. Misalnya, teori tujua penerapan syari'ah (*maqāṣid al-syarī'ah*), yang lima dikonfirmasi dengan teori kebutuhan dasar manusia oleh Abraham Maslow yang membagi kebutuhan pokok manusia menjadi 5 (lima), yakni: (1) *physiology* (fisiologi), (2) *safety* (keamanan), *love and belongingness* (cinta dan rasa memiliki), (4) *esteem* (penghormatan), dan (5) *self-actualization* (aktualissasi diari).
3) Korektif, saling koreksi antara penemuan di bidang kajian Islam dengan bidang lainnya. Dengan demikian perkembangan disiplin ilmu akan semakin dinamis.

Belum terlihat rumusan filsafat ilmu sebagai basis keilmuan seluruh bidang ilmu di lingkungan fakultas melainkan masih terperangkap dalam bias dikotomi *Islamic Studies* dan Non-Islamic Studies di perguruan tinggi, termasuk UIN seharusnya sudah terbebas dari dikotomi ilmu baik disebut *Islamic Studies* ataupun sebutan lain. Ilmu-ilmu di UIN semestinya adalah Islam sepanjang bersumber pada kebenaran universal, tidak penting, apakah ia menggunakan atribut Islam atau tanpa atribut tersebut. Karena itu perlu disusun kerangka ilmu yang mencerminan Islam sebagai sumber semua ilmu yang dikembangkan yang terpadu. Filsafat Ilmu di perguruan tinggi seyogyanya menjadi dasar semua bidang ilmu yang terjabarkan dalam fakultas-fakultas yang ada yang harus ada pemersatu bidang ilmu di bawah koordinasi bidang akademik di tingkat universitas. Filsafat Ilmu ini didasarkan atas pengembangan karakter yang berbasis keislaman dan kebangsaan yang selanjutnya dirumuskan secara cermat dalam aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

7. Pengembangan Tradisi Akademik

Pembangunan tradisi akademik di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sudah dimulai setelah universitas dikonversi. Sebagai Perguruan Tinggi Islam tertua di Indonesia, yang sejak menjadi IAIN sudah menyelenggarakan 5 Fakultas (F. Ushuluddin, F. Syari'ah, F. Tarbiyah, F. Adab, dan F. Dakwah) dan Program Pascasarjana (S2 dan S3), sudah tentu UIN Sunan Kalijaga sudah memiliki modal sosial, modal sumber daya manusia, dan modal budaya ilmiah yang sudah sedemikian kokoh. Sementara pendirian universitas (dalam hal ini, konversi ke universitas) lebih dari sekadar persoalan mengkonstruk paradigma keilmuan yang dijadikan basis pengembangan tradisi akademiknya, namun bagaimana paradigma keilmuan itu sekaligus menjawab tantangan dunia, tantangan keagamaan, tantangan keilmuan, dan tantangan kultural. Beberapa hal ini di UIN Sunan Kalijaga tampaknya sudah menjadi kesadaran bersama. Maka, sebagai lembaga akademik, UIN Sunan Kalijaga melihat pergeseran paradigma keilmuan dengan tawaran epistemologi integrasi-interkoneksi sebagai paradigma baru adalah sudah sampai pada

momentumnya. Di sini bisa dimengerti jika rekonstruksi paradigma keilmuan UIN Sunan Kalijaga dengan "*spider web*"-nya terlihat begitu komprehensif.

Paradigma keilmuan, meskipun sudah tertata logis dan rasional, tetapi masih memerlukan proses untuk sampai pada tahap menjadi tradisi atau budaya ilmiah hingga ke lini yang paling jauh. Sepanjang proses 'pembudayaan' itu perlu didukung oleh pemikiran-pemikiran 'pembantu', yang di satu sisi untuk menyempurnakan paradigma keilmuan yang bersangkutan supaya menjadi lebih komprehensif, dan pada sisi yang lain untuk membuat paradigma menjadi lebih fungsional-aplikatif dengan mem-*breakdown*-nya ke wilayah *logic of discovery* dalam bentuk metodologi ilmiah dan bahkan dalam bentuk teknis-metodis (*process and prosedure*) penelitian. Pemikiran-pemikiran 'pembantu' ini yang oleh Imre Lakatos disebut *auxiliary hypothesis* (Caldwell, 1991: 95-107). Dalam konteks UIN Sunan Kalijaga, *auxiliary hypothesis* itu berwujud sejumlah karya dari berbagai kalangan, terutama dosen-dosen dan mahasiswa, yang sejak paradigma itu dicanangkan hingga kini terus bermunculan, baik yang mengambil satu atau beberapa aspek sesuai dengan bidang keilmuan masing-masing, maupun bahkan yang sesuai dengan posisi dan kedudukan masing-masing. Beberapa karya itu mesti dilihat sebagai memperkaya spektrum paradigma yang dengan itu menjadi lebih kokoh, atau setidaknya menjadi tidak mudah tersandung anomaly, sehingga terjadi krisis, tetapi lebih dari itu, dan ini memang sifat dari paradigma keilmuan, bahwa sistem, tradisi, dan budaya ilmiah menjadi dapat terbangun secara wajar.

Perjalanan suatu paradigma keilmuan baru bermakna jika sampai pada taraf *comfortable* sehingga komunitas ilmiah nyaman tinggal di dalamnya, menyediakan cara pandang keilmuan yang membuat kerja ilmiah mereka menjadi otomatis. Untuk itu kelengkapan perangkat-perangkat pendukung lainnya seperti peraturan, pedoman, program-program strategis, hingga kerja-kerja kreatif, tetap perlu terus disempurnakan dan digalakkan. Jika telah sampai pada kondisi demikian, produktivitas kerja ilmiah dimungkinkan akan sangat tinggi sebab konsentrasi tidak lagi terganggu atau tergoda oleh hal-hal yang terkait pola kerja. Kondisi

demikian yang bisa diidentifikasi sebagai 'normal sains', sebagaimana dalam paradigma Kuhnian (Muslih, 2017). Dalam kerangka membangun tradisi ilmiah, sivitas akademika UIN Sunan Kalijaga sejauh ini telah melahirkan berbagai karya yang berkaitan dengan paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi, yang bersifat mengembangkan ke bidang-bidang ilmu tertentu, membangun metodologi, dan mengaplikasikan ke praktis aktivitas ilmiah.

Wujud pengembangan dan implementai paradigma baru tersebut dapat ditelusuri beberapa karya dosen sebagai komitmen terhadap perubahan, antara lain: (1) Karya Muzairi, dkk. yang berjudul *Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga dan Hubungannnya Dengan Ilmu-Ilmu Lain: Sebuah Kajian Menuju UIN Sunan Kalijaga*. Dengan menggunakan paradigma Kuhn, penelitian ini menawarkan perlunya ditanamkan tiga macam kesadaran dalam menghilangkan dikotomi ilmu di kalangan sivitas akademika UIN, yaitu: kesadaran interkoneksitas, kesadaran profesionalitas, dan kesadaran liberatif, anti-otoritarianistik, yang dapat melalui kelompok mata kuliah MPK/mata kuliah pengembangan kepribadian (Muzairi dkk., 2004: 109-110) (2). Karya ini mencoba memetakan integrasi ilmu dalam konteks pendidikan Islam. (3). Buku Fakhruddin Faiz (ed.) yang berjudul: *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Faiz, 2007). Buku ini merupakan upaya pengembangan *Islamic Studies* dengan basis paradigma integrasi-interkoneksi. (3). Buku karya Maragustam (ed.), *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif dalam Kajian Pendidikan Islam* (2014). Buku ini berisi kajian integrasi-interkoneksi pendidikan Islam, yang mencakup pemikiran pendidikan Islam, manajemen dan kebijakan pendidikan Islam, pendidikan agama Islam, pendidikan bahasa Arab, dan bimbingan konseling Islam (Maragustam, 2014).

Di bidang pendidikan Islam, patut disebut (4) Buku karya Abdurraman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadhari Berbasis Integratif-Interkonektif* (Assegaf, 2011). Buku ini menyajikan konsep pembaruan pendidikan Islam dalam perspektif keilmuan yang integratif-interkonektif. Paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi menyajikan kajian terhadap falsafah, sains, dan agama Islam sebagai hubungan antarentitas yang saling

terkait (*interconnected entities*). (5) Buku karya Maksudin, *Paradigma Agama dan Sains Nondikotomik*. Buku ini melihat pengaruh tidak bersepadunya agama dan sains dalam dunia pendidikan yang pada akhirnya menimbulkan kerusakan moral masyarakat (Maksudin, 2013). (6). Karya Fahruddin Faiz (ed.), *Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Agama Islam*. Buku ini memberikan analisis terhadap problematika, kendala-kendala dan kelemahan-kelemahan dari ilmu-ilmu keislaman, dan bagaimana membangun peradaban, dengan melakukan reformasi dan rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman, yaitu dengan mengintegrasikannya dengan ilmu sosial.

Beberapa karya yang dimaksudkan untuk mem-*breakdown* paradigma integrasi-interkoneksi ke wilayah metodologi, antara lain: (1). Buku yang berjudul: *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman* (Abdurrahman, 2006). Buku ini dimaksudkan untuk mencari model bagaimana bentuk penelitian yang berbasis paradigma integrasi-interkoneksi dengan menemukan kerangka dasar penelitian yang baru. Atas permintaan Lemlit UIN Yogya, buku ini ditulis oleh ahli dengan bidang keilmuan yang berbeda yang dipilih dari kalangan UIN sendiri dan Perguruan Tinggi yang lain. (2). Buku yang berjudul: *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* oleh Lemlit sebab karya ini bisa dilihat sebagai salah satu upaya mengembangkan paradigma keilmuan multidisipliner (Abdurrahman, 2006).

Sedangkan karya yang mengaplikasikan paradigma integrasi-interkoneksi di wilayah penelitian, antara lain: (1). Buku karya Nizar Ali berjudul *Hadis versus Sains; Memahami Hadis-hadis Musykil* (Ali, 2008). Buku ini adalah hasil penelitian penulisnya selama mengikuti program *advanced research* di Kairo Mesir, yang diselenggarakan oleh UIN Sunan Kalijaga. Dalam konteks integrasi-interkoneksi buku ini ingin mengawinkan antara tradisi hadis yang bercorak tekstual-legalistik-normatif dan corak pendekatan historis-kontekstual. (2). Buku karya Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, karya Syamsul Anwar cukup mengundang penasaran, di samping tentu saja, apresiasi. Dari judulnya terlihat bahwa buku ini mencoba mengkoneksikan antara tradisi hadis dan ilmu astronomi. Menurut penulisnya, buku ini disusun dalam rangka partisipasi dosen dalam

pengembangan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga berdasarkan filsofi pengembangan ilmu (integrasi-interkoneksi). Meskipun dalam buku itu, ia sengaja hanya menggunakan istilah "interkoneksi" saja, tidak menggunakan kata "integrasi" sebab berbeda dengan integrasi yang bersifat restrukturisasi, pada interkoneksi tidak terjadi restrukturisasi. Pendekatan interkoneksi yang dimaksudkan dalam buku ini adalah proses pengkajian dalam suatu bidang ilmu (hadis), di samping menggunakan data dan analisis ilmu bersangkutan sendiri, juga dengan memanfaatkan data dan analisis dalam ilmu lain, dalam hal ini ilmu astronomi (Anwar, 20011). (3). Buku karya Mochammad Sodik, *Fikih Indonesia: Dialektika Sosial, Politik, Hukum dan Keadilan*. Buku ini memberi penekankan bahwa ajaran Islan terutama soal hukum fikih untuk terus berdialektika dengan dinamika dan perubahan zaman, atau dengan kata lain Ilmu Fikih sudah sepatutnya menjalin integrasi-interkoneksi dengan bidang ilmu yang lain, seperti sosial humaniora bahkan sains alam (Sodik, 2014). (4). Sebuah Laporan Penelitian yang berjudul: *Integrasi Gender dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Dampaknya terhadap Mahasiswa-Mahasiswi*. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa integrasi gender di dalam kurikulum di UIN Sunan Kalijaga pada umumnya belum dilakukan (Rohmaniyah, 2009).

Penutup

Berdasarkan pembahasan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, Islamisasi dan integrasi ilmu pada prinsipnya menjelaskan tentang bagaimana relasi ilmu dan agama. Relasi ilmu dan agama dapat digambarkan melalui empat fase. Mulai fase konflik, fase independent, fase dialog, hingga fase integrasi. Kondisi masyarakat yang siap hidup toleran (*tasāmuḥ*) idak saling menggangu dalam wacana pluralitas agama dan tidak melahirkan Muslim ekstrem akan tumbuh dan berkembang dalam hubungan agama dan ilmu yang bercorak dialogis dan integratif.

Kedua, Nilai-nilai keagamaan dan nilai-nilai ilmu pengetahuan perlu dikedepankan dalam pendidikan agama kontemporer. Pendidikan agama dalam format ilmu kalam, aqidah, dan fikih yang tidak menyentuh dan mengasah hati nurani manusia tidak kondusif untuk mematangkan sikap dan perilaku peserta didik untuk mengarungi kehidupan yang serba kompleks seperti saat ini. Keterbatasan dari masing-masing disiplin keilmuan, menuntut untuk saling kerjasama dan bersedia menggunakan metode-metode walaupun itu berasal dari rumpun ilmu yang lain.

Ketiga, ilmuwan dan agamawan yang mampu berpikir kritis dan kreatif, berani mengkaitkan, mendialogkan dan mengintegrasikan serta menginterkoneksikan agama dan ilmu dalam dalam diskusi dan perjumpaan dengan disiplin keilmuan berpotensi menjalin hubungan agama dan ilmu yang bercorak dialogis dan integratif yang saling menembus (*semipermeable*), keterujian intersubjektif (*intersubjective testability*), dan imiginasi kreatif (*creative imagination*) sehingga terjadi pengembangan budaya akademik sebagai implementasi nyata epistemology integrasi-interkoneksi.

REFERENSI

Abdullah, M Amin, 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

-------, 2020. *Multidisiplin, Interdisiplin & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Agama Islam di Era Kontemporer*, cet. 2, Yogyakarta: PT Litera Cahaya Bangsa.

-------, 2000. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melinium Ketiga", *Al-Jami'ah*, No. 65 (VI).

-------, "Religion, Science and Culture; An Integrated, Interconnected Paradigm of Science", *Al-Jami'ah*, vol. 52, no. 1, 2014 M/1435 H;
https://aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/52108/8 diakses 17 September 2021, jam 19.30.

Abdurrahman, Dudung (ed). 2006. *Sosial-humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman,* Yogyakarta: Lemlit.

Abdurrahman, Dudung (ed.). 2006. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner,* Yogyakarta: Lemlit.

Ali, Nizar. 2008. Ali, *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil,* Yogyakarta: Teras.

Anwar, Syamsul. 2017. *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Barbour, Ian G., 1966. *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row.

Bastamam, Hanna Djumhana, 2001. *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Yayasan Insan Kamil & Pustaka Pelajar.

Caldwell, Bruce J. 1991. "The Methodology of Scientific Research Programmes: Criticisms and Conjectures", dalam G. K. Shaw (ed.), *Economics, Culture, and Education: Essays in Honor of Mark Blaug Aldershot,* UK: Elgar.

Faiz, Fakhruddin (ed.), 2007. *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*, Yogyakarta: Suka Press.

Hamersma, Harry, 2008. *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. 1993. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Śaqafi al-'Arabi.

Al-Kailani, Majid Irsan. 1988. *Falsafat al-Tarbiyah al-Islamiyyah Dirāsah Muqāranah baina Falsafat al-Tarbiyah al-Islāmiyyah wa Falsafat al-Tarbiyah al-Mu'āṣirah*, Makkah al-Mukarraamh: Maktabah Hādī.

Kuntowijoyo. 2007. *Islam Sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Maksudin. 2013. *Paradigma Agama dan Sains Nondikotomik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Maragustam (ed.), 2014. *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif dalam Kajian Pendidikan Islam,* Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Martin, Richard C., ed., *Islam in Religious Studies*, Arizona: The Univerity of Arizona Press.

Mas'ud, Abdurrahman, 2002. *Menggaagas Format Pendidikan Nondikotomik (Humanisme Religius sebagai Paradigma Penidikan Islam)*, Yogyakarta: Gema Media.

Muslih, Muhammad, 2008. *Filsafat Ilmu Kajia atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. ke-5, Yogyakarta: Penerbit Belukar.

Muslih, Mohammad. 2017. Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, https://media.neliti.com/media/publications/178176-ID-tren-pengembangan-ilmu-di-uin-sunan-kali.pdf diakses 15 September 2021, jam 22.00

Muzairi, Fahruddin Faiz, dan Zuhri. 2004. "Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga Dan Hubungannya Dengan Ilmu-Ilmu Lain: Sebuah kajian Menuju UIN Kalijaga", *Laporan Penelitian Kelompok,* Yogyakarta: Lemlit.

Nasution, Harun, 2014. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet-12, Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, Khoiruddin, 2018. *Pengantar Studi Islam Dilengkapi Pendekaran Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*, cet. ke-2, Depok: PT RajaGrafindo Persada.

Nata, Abuddin *et al*., 2005. *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: PT RaajaGrafindo Persada.

Qomar, Mujamil, 2011, *Merintis Kejayaan Islam Kedua Merombak Pemikiran dan Pengembangan Aksi*, Yogyakarta: Teras.

Rohmaniyah, Inayah, Marhumah, dan Moch. Sodik, 2009. "Integrasi Gender dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Dampaknya Terhadap Mahasiswa- Mahasiswi", dalam *Laporan Penelitian,* Yogyakarta: Lemlit.

Saeed, Abdullah, 2014. *Pemikiran Islam Sebuah engantar*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.

Sodik, Mochammad. 2014. *Fikih Indonesia: Dialektika Sosial, Politik, Hukum dan Keadilan,* Yogyakarta: Suka Press.

Siswanto, 2013. "Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Islam", dalam *Teosofi,* vol. 3, Nomor 2 Desember. http://jurnalfuf.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/35, diakses 15 September 20021, jam 21.15.

Telaah Kritis Epistemologi Hukum Keluarga Islam Satria Effendi

Januariansyah Arfaizar

Pendahuluan

Ciri khas perkembangan hukum Islam di Indonesia yaitu mampu mempertahankan asal usulnya dan mampu beradaptasi dengan kondisi sosial masyarakat. Kesuburan pemaham Islam mampu berkembang pesat atas pemikiran para pendahulu yang dielaborasikan ke dalam produk keIslaman oleh para tokoh Islam saat ini. Seperti ungkapan "agama itu tidak hidup, tidak dapat beraktifitas dan tidak sejahtera apabila tidak ada tokoh yang muncul dari masa ke masa" (Qattan, 2014: 256).

Indonesia memiliki tokoh pembaruan hukum Islam yang berperan aktif terhadap khazanah intelektual dalam bidang ini, seperti T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Munawir Syadzali, Bustanul Arifin, Ali Yafie, MA. Sahal Mahfud, Hazairin, Ibrahim Hosen, dan Satria Effendi. Pada masa saat ini pembaharuan melalui tokoh dengan menawarkan keilmuan-keilmuan seperti Quraish Shihab dengan memunculkan perspektif tafsir baru, kemudian Agil Munawar dengan perspektif hadis baru, dan Satria Effendi dengan perspektif usul fikih baru.

Ide segar Satria Effendi dimulai saat mengajar di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatullah) di bawah kepemimpinan Harun *Nas*ution. Genjarnya ajaran rasionalisme terhadap hukum Islam (syariah) yang dipopulerkan oleh Harus *Nas*ution menggiring opini bahwa ahli hukum Islam (syariah) dianggap sebagai kelompok yang tidak bisa diajak untuk mengembangkan penalaran. Hingga terlontar kalimat

"bahwa orang Fakultas *syari'ah* sulit diajak berpikir modern (maju dan rasional)". Pada saat itulah Satria Effendi masuk ke program Pascasarjana sebagai pengajar, apabila situasi tersebut dihadapkan dengan cara berpikir orang syariah konvensional maka kehadiran Satria Effendi tidak dapat diterima Harun *Nas*ution (Yusdani, 2007: 62).

Kehadiran Satria Effendi dianggap sebagai penyeimbang atas merebaknya liberalisme yang merupakan dampak dari perubahan sosial atas modernisasi dan westerniasi yang berkembang, dalam masa seperti itu Satria Effendi ingin menjembatani pemikir hukum konvensional dengan hukum Islam. Kajian-kajian Satria Effendi bertujuan memberikan pemahaman tentang teks Alquran dan sunnah sebagai dasar hukum Islam untuk kemudian memilah bagian-bagian yang dapat membuka penalaran terhadap akal dari pihak lain. Beliau menggunakan pola pemikiran ahli hukum Islam dari Cordoba yaitu Abu Ishaq al-Syatibi untuk membahas gagasan-gagasan dalam membuka wacana hukum Islam yang rasional (Zein, 2004: 522).

Satria Effendi dikenal sebagai ahli hukum Islam yang sangat memperhatikan perkembangan sosial, karena membawa hukum Islam ke arah yang lebih rasional dan dinamis. Hal ini dapat ditemukan dalam karya-karya dan kajian yang dilakukan beliau. Misalnya analisa Satria Effendi terhadap yurisprudensi pengadilan agama tentang hukum keluarga yang sangat menampakan metodologi berpikirnya tentang hukum Islam. Termasuk masalah-masalah perkawinan dalam ranah pengadilan agama seperti waris, hibah, wasiat dan ekonomi syariah. Hal ini menjadi jawaban atas kegelisahan para petinggi ahli hukum terutama di Mahkamah Agung dan Kementrian Agama dalam bidang hukum keluarga pada masa itu karena minimnya referensi.

Upaya Satria Effendi agar hukum Islam yang memiliki kesan tradisional, primitif dan tidak rasional menjadi lebih dinamis, adaptif dan relevan dengan menawarkan usul fikih melalui pendekatan *maqasid syari'ah*. Relevansi hukum Islam didukung dengan teoritik dan metodologi yang merupakan bagian dari produser penetapan hukum yang dapat menyesuaikan dengan berbagai dimensi ruang dan waktu.

Biografi Satria Effendi

Satria Effendi berasal dari keluarga yang religius, beliau lahir pada 16 Agustus 1949 di Riau. Ibunya H. Maimunah dan ayahnya H. M. Zein adalah seorang imam masjid besar yang memiliki peran dalam pembentukan jiwa keagamaan Satria Effendi. Nama Satria diyakini diambil dari kata Sattariyah, yang merupakan sebutan bagi kaum pengikut tasawuf. Sedangkan ayah Satria Effendi adalah salah satu ulama yang disegani oleh kaum Sattariyah (Mustaghfirin, 2001: 4).

Keistimewaan Satria Effendi kecil tampak dari perilaku yang tak biasa bagi anak seumuran beliau. Setelah jam sekolah usai, Satria Effendi kecil tidak langsung turun ke lapangan untuk bermain bola melainkan memilih belajar pada sang ayah. Selain itu, saat ada pengajian ibu-ibu di surau, Satria Effendi kecil ikut menyimak pengajian dari tangga surau. Sepulangnya dari menyimak pengajian ibu-ibu, Satria Effendi kecil meminta ibunya mendengarkan pokok kajian yang baru saja didengarnya dan menghafalnya (Zein, 2004: 522).

Pada tingkat Sekolah Dasar, Satria Effendi selalu mendapatkan peringkat pertama. Kemudian untuk Madrasah Tsanawiyah (setara SMP) dan Aliyah (setara SMA) beliau melanjutkan di Pondok Pesantren Canduang Sumatera Barat. Beliau berguru pada Syekh Sulaiman ar-Rasuli yang merupakan tokoh Islam di Sumatera Barat penggagas Organisasi Masyarakat (Ormas) Tarbiyah Islamiyah. Selama di Pondok Pesantren Canduang, Satria Effendi adalah murid kepercayaan Syekh Sulaiman ar-Rasuli dan sudah dianggap seperti anaknya sendiri. Satria Effendi muda juga dipercaya untuk mengajar di Pondok Pesantren Canduang (Zein, 2004: 522).

Selesai menamatkan Aliyah, Satria Effendi mendapatkan beasiswa ke Syria, Damaskus. Namun saat itu konflik Israel dan Lebanon pecah, sehingga keberangkatanya ditunda dalam kurun waktu 1 tahun. Waktu tunggunya yang hanya 1 tahun digunakan Satria Effendi untuk mengambil program studi hukum di Universitas Islam Djakarta (saat ini Universitas Jakarta) (Zein, 2004: 522).

Usai menunggu 1 tahun akhirnya Satria Effendi berangkat ke Syria dan melanjutkan studi di Universitas Damaskus Fakultas Syari'ah. Beliau menamatkan jenjang S1 dalam kurun waktu 2-3 tahun dengan perjuangan ketat untuk memulai studinya. Beliau harus melewati beberapa ujian agar dapat duduk di tingkat III, karena jika tidak berhasil beliau harus mengikuti *ma'had lugah* (kelas pemantapan bahasa). Melewati usaha yang keras dan bahkan mengikuti ujian membaca koran berbahasa Arab, akhirnya 50% dari 9 yang diujikan mendapat hasil terbaik. Selama studi, Satria Effendi berguru pada dua ulama besar yaitu Syekh Ramadan al-Buti dan Syekh Wahbah az-Zuhaili. Kedekatan Satria Effendi dengan kedua ulama besar Syria tersebut mempengaruhi pemikiran-pemikiran beliau (Zein, 2004: 522).

Perjalanan studi Satria Effendi setelah selesai pada jenjang S1 kemudian berlanjut, sebelum memasuki jenjang pascasarjana. Satria Effendi pergi ke Eropa untuk mencari pekerjaan sembari memasukan lamaran melanjutkan studi di beberapa universitas di berbagai negara seperti Jerman, Belanda, pakistan, Makkah dan banyak lagi. Sembari menunggu jawaban, beliau bekerja sebagai pencuci kapal di Belanda. Tidak menunggu waktu lama, setahun setelah memasukan lamaran melanjutkan studi, beliau diterima di semua universitas yang dilamar. Namun akhirnya beliau memilih Universitas Umm al-Qura di Makkah (Zein, 2004: 522).

Jenjang S2 diselesaikan Satria Effendi tanpa kendala selama 4 tahun, kemudia dilanjutkan pada jenjang S3 dengan program yang sama seperti S2 yaitu usul fikih. Ketekunan dan kerja keras Satria Effendi dalam belajar membuahkan hasil yang sangat baik, dimana beliau mendapatkan predikat *cumlaude*. Selama menjalani masa perkuliahan di Makkah, Satria Effendi melakukan pekerjaan sebagai supir taksi malam, karena uang beasiswanya habis untuk membeli buku. Setelah menyelesaikan S3 nya, Satria Effendi kemudian pulang ke Jakarta. Saat di bandara beliau dijemput perwakilan berbagai ormas yaitu Tarbiyah Islamiyah, Muhammadiyah dan Dewan Dakwah (Zein, 2004: 522).

Ketertarikan Satria Effendi terhadap buku menjadikan ruangan berukuran 6x7 meter sebagai tempat penyimpanan buku-

buku miliknya. Hingga suatu hari kumpulan buku-buku tersebut telah menjulang tinggi karena jumlahnya yang banyak. Buku-buku tersebut akhirnya diwakafkan ke Fakultas Syari'ah dan di salah satu sudut perpustakaan Fakultas Syari'ah kini terdapat Satria Effendi *Corner* (Zein, 2004: 522).

Pemikiran-pemikiran Satria Effendi tidak terlepas dari campur tangan kedua ulama Syria tempatnya belajar. Kajianya tentang *maqasid syari'ah* terutama yang berkiblat pada asy-Syatibi dikenal luas dan diteladani oleh murid-muridnya. Kontribusinya untuk tanah air dalam bidang usul fikih juga tidak diragukan lagi. Melalui tulisan-tulisannya, beliau aktif melahirkan karya hingga akhir hayat. Terbukti saat beliau wafat, beliau sedang menyusun karya yang masih belum selesai.

Karya Satria Effendi

Satria Effendi adalah cendikiawan Islam yang produktif melahirkan tulisan-tulisan, baik berupa karya ilmiah, jurnal maupun buku. Berikut beberapa karya-karya Satria Effendi:

1. Fikih Umar bin Khattab, dalam Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer, 1988.
2. Elastisitas Hukum Islam, dalam buku *Metode Mempelajari Islam*, 1992.
3. Fikih Mu'amalat: Suatu upaya rekayasa Sosial umat Islam Indonesia, dalam buku *Aktualisasi Pemikiran Islam*. (t.t)
4. Wawasan Alquran tentang Hubungan Manusia dengan Alam Sekitarnya, dalam buku *Alquran-IPTEK dan Kesejahteraan Umat*. (t.t)
5. Metodologi Hukum Islam, dalam buku *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pengembangan Hukum Nasional,* (Surakarta: FIAI UMS) 1991.
6. *Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana, 2017.
7. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurispudensi dengan Pendekatan Ushuliyah* (Diterbitkan atas kerja sama dengan Fakultas Syari'ah & Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI, 2004).

Karya-karya Satria Effendi banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran ulama yang berkiblat pada pembaharuan hukum Islam seperti Syekh Ramadan al-Buti dan Syekh Wahbah az-

ZuhailI. Salah satu karya beliau mengkaji permasalahan-permasalahan yang dihadapi Umar bin Khattab di masanya dan cara Umar bin Khattab dalam ber*ijtihad* di tengah fanatisme terhadap hukum tekstual. Keberadaanya tentu dinilai melanggar *nas* yang merupakan sumber utama hukum Islam,

Satria Effendi memiliki pandangan mengenai kasus hukum yang dihadapi Umar bin Khattab termasuk dalam *ijtihad* tatbiqi, maka anggapan bahwa *ijtihad* Umar bin Khattab melenceng jauh dari *nas* itu salah. Lebih lanjut, *ijtihad* Umar bin Khattab yang dinilai meninggalkan zahirnya *nas* karena berpegang teguh pada *maqashid syari'ah*. Selain itu alasan *ijtihad* Umar bin Khattab yang melanggar *nas* yang *qathi* karena kurangnya referensi dalam menyelesaikan permasalahan yang serupa.

Karya lainya, Satria Effendi menggali metode yang tepat dalam ber*ijtihad* dengan menggunakan pendekatan ushul fikih yang dinilai belum terlalu populer di kalangan pemikir Islam di Indonesia. Studi tentang hukum Islam masih fokus pada penguasaan materi hukum fikih dari buku-buku klasik. Seiring berjalanya waktu, dengan berkembangnya hukum Islam dan banyaknya persoalan di luar *nas* yang mengiringi, dibutuhkan metodologi untuk memahami terbentuknya rumusan hukum agar dapat memilah mana yang dapat diubah dan tidak.

Penggunaan metodologi yang tepat pada *ijtihad* telah mengantarkan Satria Effendi dengan temuan yang dikenang oleh ahli hukum Islam sebagai sumbangan keilmuan besar dalam perkembangan hukum Islam yaitu analisa yurisprudensi dengan pendekatan usul fikih yang berorientasi *maqasid* syariah dan maslahah. Analisa Satria Effendi terhadap problematika hukum keluarga Islam di Indonesia menjadi salah satu literatur yang menjadi jawaban atas kegelisahan kurangnya literatur hukum Islam kontemporer di Indonesia.

Epsitemologi Hukum Keluarga Islam

Hukum keluarga Islam menurut syekh Wahbah az-Zuali ulama Syria adalah hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan hingga berakhir pada

suatu pembagian warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia (Wahbah, 1989: 76). Di Indonesia hukum keluarga Islam berkembang secara terbuka ditandai dengan masuknya hukum-hukum Islam ke dalam undang-undang, baik yang ditulis secara lugas maupun yang telah diartikan. Selain itu konstitusi juga mengarah pada pengembangan dan pembaharuan hukum Islam.

Ruang lingkup hukum keluarga Islam meliputi norma, kaidah dan aturan yang mencangkup keluarga berupa aturan seperti nafkah, khitbah, akad nikah, waris, perceraian, hibah, rujuk, pengasuhan anak dan lainya. Hukum keluarga Islam menawarkan penyelesaian permasalahan dalam keluarga bersifat solutif dengan tetap menjadikan hukum klasik sebagai referensi. Satria Effendi menawarkan pendekatan usul fikih yang berorientasi pada *maqasid syariah* dalam penyelesaian permasalahan keluarga, dengan tanpa mengenyampingkan hukum yang telah ada.

Satria Effendi menyebut Alquran dan sunnah sebagai sumber sekaligus dalil dalam mengkaji hukum Islam, sedangkan untuk *qiyas, ijma', maslahah mursalah, istihsan, 'urf, sadd azzari'ah* dan *istishab* tidak menggunakan isitilah dalil. Melainkan disebut sebagai metode *istinbat* atau dalil-dalil pendukung (Effendi, 2017: 65). Mekanisme dalam mengoperasikan kedua sumber ilmu tersebut dirumuskan dengan *ijtihad,* dimana *ijtihad* merupakan upaya nalar untuk memformulasikan hukum agama baru karena adanya permasalahan yang disebabkan perubahan sosial. Selain itu, *ijtihad* juga merupakan refleksi penggunaan potensi ruhaniah dan aqliah untuk menghasilkan pemikiran berdasarkan Alquran dan hadis (Islamil, 2019: 77).

Menurut asy-Syatibi terdapat dua bentuk *ijtihad* jika dilihat dari proses kerjanya, yaitu: *ijtihad* istinbati dan *ijtihad* tatbiqi. *Ijtihad* tatbiqi yaitu upaya meneliti *'illah* yang dikandung oleh *nas*, sedangkan tatbiqi yaitu meneliti masalah yang hukumnya akan diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan isi dari *nas* (Syatibi, 2009: 774).

Kajian hukum Islam Satria Effendi berpusat pada *nas* yang disajikan baik berupa Alquran maupun hadis untuk mengkaji permasalahan hukum Islam, selanjutnya membandingkanya dengan

pendapat-pendapat ulama dari berbagai sumber. Setelah itu, dilakukan qiyas dengan menguji *maqasid syari'ah* dan maslahah yang terdapat dalam masalah untuk kemudian disimpulkan. Proses tersebut menegaskan originalitas dan kedalaman pemikiran dari Satria Effendi mengenai hukum keluarga Islam terutama di Indonesia (Zein, 2004: 521).

Gagasan analisis Satria Effendi yang ditawarkan dalam menghadapi problematika hukum keluarga Islam di Indonesia adalah yurisprudensi, yaitu metode studi kasus yang mengkaji masalah hukum terutama permasalahan hukum keluarga Islam yang terjadi di masyarakat untuk kemudian dianalisis menggunakan pendapat-pendapat ulama dalam kitab fikih. Satria Effendi memberikan contoh seorang ahli hukum Islam dalam mengkaji dan menganalisa perkara-perkara yang dipermasalahkan di Pengadilan Agama dan selanjutnya menarik kesimpulan dari analisis yang dilakukan (Zein, 2004: 520). Kelebihan metode studi kasus adalah mengkaji permasalahan dengan utuh dan dilakukan sinkronisasi hukum dari berbagai aturan undang-undang mengenai masalah hukum yang berkaitan.

Setidaknya membutuhkan 5 literatur untuk mengkaji permasalahan dalam putusan pengadilan yaitu, kitab fikih, keputusan pengadilan, Undang-undang, Kompilasi Hukum Islam dan fatwa. Berdasarkan kelima literatur yang digunakan hanya kitab fikih saja yang memiliki banyak literatur, sedangkan lainya masih minim literatur. Maka gagasan yurisprudensi Satria Effendi merupakan sumbangan berharga bagi pemahaman dan pengadaan literatur pemikiran hukum Islam diluar kitab-kitab fikih (Zein, 2004: 520).

Upaya Satria Effendi dalam membangun fikih lintas mazhab dapat ditemukan dalam analisis beliau terhadap permasalahan-permasalahan hukum keluarga Islam. Dimana ada saatnya beliau menggunakan pendapat ahli fikih dari berbagai mazhab secara qauli namun tidak jarang pula menggunakan pendapat ahli fikih tersebut secara manhaji. Sehingga akhirnya beliau membuat preferensi atau tarjih terhadap kedua cara tersebut. Jika diamati lebih dalam lagi, tarjih yang dilakukan Satria Effendi lebih memprioritaskan *maqasid* syariah.

Satria Effendi berpendapat bahwa apabila dihadapkan dengan 2 pendapat berbeda dari ahli hukum Islam terhadap sebuah permasalahan maka dilakukan tarjih, dimana tarjih dilakukan dengan mempertimbangkan *maqasid* syariah. Pendapat ini secara konsisten beliau terapkan dalam analisa masalah hukum keluarga Islam, karena lebih sesuai dengan tujuan syariat (Zein, 2004: 124).

Namun perlu menjadi catatan bersama bahwa Satria Effendi hanya melakukan studi komparatif secara vertikal, yaitu membandingkan permasalahan hukum dengan yang terdapat dalam kitab fikih. Sedangkan beliau tidak melakukan komparatif secara horizontal, yaitu melakukan perbandingan dengan hukum yang berlaku di negara-negara muslim modern (Yusdani, 2007: 61). Hal ini perlu dilakukan sebagai upaya keberanjakan hukum Islam modern dari kitab-kitab fikih. Ini menandai dinamika dan perkembangan hukum Islam di Indonesia lebih adaptif (Anderson, 1960: 191).

Metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi lebih menekankan pada epistemologi bayani dan burhani, tidak menggunakan epistemologi irfani dan tajribi. Hal ini dapat disimpulkan dari *ijtihad* fatwa-fatwa beliau mengenai analisa studi kasus hukum Islam (yurisprudensi) secara aplikatif menggunakan metode-metode berikut: Metode *Tajdid*, Metode *Ijtihad Maqasid*, Metode *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli*, Metode *Ijtihad Tatbiqi*, Metode Moderasi antara *turas* dan *muasir* dan Metode Prefensi (*Tarjih*) (Kasban, 2021:390).

Gabungan antara nalar bayani dan burhani juga dilakukan asy-Syatibi, dalam kajian usul fikih. Nalar burhani merupaka pendekatan yang mendasarkan pada kekuatan rasio melalui logika (deduksi, abduksi, induksi, simbolik dan proses lainya (Syariati, 2017: 99). Pendekatan ini mengaitkan teks dengan realitas, sehingga dibutuhkan pemikiran yang mendalam karena dalam setiap ayat atau teks terdapat nilai-nilai hukum yang tersirat. Sedangkan pendekatan bayani merupakan pendekatan yang mengandalkan kemampuan mengartikulasi melalui tanda-tanda atau simbol-simbol (Edrus, 1992:102).

Urgensi metodologi yang dilakukan Satria Effendi yaitu merubah dari pola fikih tekstual/*qauli* menjadi kontekstual-

metodologis/*manhaji,* mengarahkan pada hakikat tujuan pelaksanaan hukum itu sendiri dan *aqquli* membentuk pola berpikir moderasi antara liberal dan literal, sebab ada wilayah masing-masing. Selain itu, juga menjawab realitas sosial yang dinamis, seperti *case studies* "analisis yurisprudensi" sebagai kajian riil, pertimbangan hakim-hakim berikutnya, kajian sinkronisasi hukum dari berbagai peraturan perundang-undangan, dan menciptakan keadilan.

Kontribusi Hukum Keluarga Islam Satria Effendi

Melalui berbagai karyanya, Satria Effendi menguraikan hukum Islam dalam ranah yang belum dibahas secara eksplisit dalam kitab fikih klasik. Selain itu, dua unsur penting dalam ilmu usul fikih yaitu *maqasid* syari'ah dan maslahah hampir selalu muncul dalam setiap kajian beliau. Beberapa diantaranya yaitu:

Pada analisa masalah perwalian anak di bawah umur, analisa diawali dengan pernikahan disyariatkan dengan tujuan menjaga dan melestarikan keturunan. Anak dinilai memiliki peran penting dalam meneruskan garis keturunan orang tua sehingga orang tua wajib menjaga anak hingga dewasa (Zein, 1991: 29). Putusan Pengadilan Agama Palangkaraya dan Mahkamah Agung sejalan dengan pendapat Satria Effendi bahwa anak-anak sebaiknya tidak diasuh oleh orang tua yang memiliki masalah (dalam hal ini ibu).

Persoalan lainya yaitu Pengadilan Agama Jakarta Selatan memutuskan melakukan pengesahan akad nikah melalui telepon antara seorang pria di Amerika Serikat dan seorang wanita di Indonesia. Pendapat Satria Effendi terhadap putusan tersebut jika menggunakan madzhab Syafi'i yang menyatakan bahwa kedua belah pihak harus *mu'ayanah* (berhadapan secara fisik) maka disimpulkan bahwa akad nikah tidak sah. Lebih lanjut Satria Effendi mengkaji permasalahan ini dengan menggunakan pendapat Hanafiyah yang memahami keabsahanya maka akad nikah sah. Selama belum ada Undang—undang yang mengatur tentang hukum tersebut maka kedua pendapat dapat digunakan (Zein, 2004: 520).

Analisa kasus lainya yaitu kasus wasiat kepada ahli waris. Pengadilan Tinggi Agama Banjarmasin memutuskan bahwa wasiat

adalah keinginan terakhir dari seseorang, sehingga keberadaanya harus dihormati dan dilaksanakan. Meskipun secara hukum kewarisan dan hukum agama masih dipertentangkan. Kasus ini berawal dari tindakan seseorang yang memberikan wasiat untuk menyerahkan seluruh harta peninggalanya hanya pada satu ahli waris saja tanpa persetujuan ahli waris lainya. Secara hukum kewarisan dan hukum Islam, hal ini tidak dapat dibenarkan dan melanggar ketentuan syara'. Menurut ulama Muadz bin Jabal hanya ahli waris laki-laki yang dapat menghalangi ahli waris perempuan, sedangkan menurut Zahiri dan Ibnu Abbas baik laki-laki maupun perempuan boleh menghalangi ahli waris.

Berdasarkan fakta dan pendapat para ulama, Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi memutuskan mengikuti ulama Muadz bin Jabal. Namun di tingkat Mahkamah Agung memutuskan untuk mengikuti pendapat Zahiri dan Ibnu Abbas. Menurut Satria Effendi jika sebuah perkara belum memiliki undang-undang maka hakim harus mempertimbangkan yang sejalan dengan tujuan syari'at (Zein, 2004: 520).

Persoalan lainya yaitu gugatan cerai karena poligami, masalah datang dari pasangan menikah yang suaminya melakukan poligami tanpa persetujuan istri. Satria Effendi menawarkan perdamaian demi kemaslahatan keenam anak mereka, menurut beliau setidaknya ada 2 perselisihan rumah tangga yang dinamakan syiqaq yaitu tidak adanya kecocokan lagi dari pihak kedua pihak dan keduanya tidak ingin berdamai sehingga mengambil langkah tahkim. Untuk dapat mengambil langkah tahkim harus terdapat 2 pokok penting yaitu kebijaksanaan hakam dan tekad mengalah dari kedua belah pihak. Menurut Majelis Hakim Jakarta Timur tahkim tidak dapat dilaksanakan maka memutuskan mengabulkan permohonan tergugat.

Pada persoalan gugatan cerai lainya, kasus gugatan cerai karena tidak ada keturunan diajukan seorang istri terhadap suaminya yang tidak dapat memberikan keturunan selama 12 tahun penikahan. Satria Effendi menggunakan pendekatan *maqasid* nikah yaitu primer yang secara tegas tersurat dalam Alquran dan hadis mengenai melestarikan keturunan dan sekunder seperti kasih sayang

dan ketentraman dalam rumah tangga, kepuasan seksual dan kemandirian untuk hidup. Selanjutnya Satria Effendi memunculkan pendapat ulama tentang fasakh nikah atau cacat alat vital, menurut mazhab Zahiriyah gugatan cerai karena alasan tersebut tidak dibolehkan sedangkan mazhab jumhur membolehkan dan Satria Effendi lebih condong pada mazhab jumhur dengan alasan keadilan dalam berhukum.

Pendekatan *maqasid* syariah Satria Effendi tidak terlepas dari pengaruh pemikiran asy-Syatibi. Pada setiap kajian hukum Islam, asy-Syatibi berusaha melihat tujuan ditetapkanya suatu hukum. Tujuan hukum adalah kemaslahatan umat yang terkandung dalam *al-kulliyat al-khams* yang artinya agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Ijitihad ini disebut *ijtihad maqasidi*, yaitu *ijtihad* yang berorientasi pada *maqasid syari'ah* dan digunakan dalam problematika kontemporer (Syatibi, 2009:778).

Maslahah diklasifikasikan menjadi primer/*daruriyat*, sekunder/*hajiyat* dan tersier/*tahsiniyat*. Klasifikasi ini dianalisa menggunakan syarat-syarat dan subtansi *maqasid* (Syatibi, 2009: 778). Maslahah ini merupakan bentuk estafet dari Imam Syafi'i (209 H), Imam al-Ghazali (505 H), Imam Syatibi (709 H) dan diteruskan oleh Satria Effendi.

Berdasarkan beberapa analisa Satria Effendi terhadap problematika hukum keluarga Islam di Indonesia, jelas sekali bahwa beliau sangat memprioritaskan *maqasid* dan maslahah dalam membangun fikih lintas mazhab. Bagi beliau, sebuah hukum yang belum jelas undang-undangnya atau tidak tertulis jelas dalam *nas* maka harus mempertimbangankan kemaslahatan diatas kepentingan lainya.

Penutup

Satria Effendi adalah seorang intelektual muslim yang harus menjadi panutan cendekiawan-cendekiawan muda saat ini. Ketekunan, kerja keras dan konsistensinya terhadap keilmuan hukum Islam mendapat pengakuan dan apresiasi dari para ahli hukum Islam. Kecenderunganya terhadap kemaslahatan dalam

mengambil keputusan merupakan bagian dari upaya menegakan aturan sesuai syari'at.

Analisa Satria Effendi yaitu yurisprudensi dalam menelaah hukum Islam dengan melakukan kajian dari berbagai sudut pandang ulama, mampu menyajikan literasi baru bagi khazanah keilmuan hukum Islam. Meskipun karya-karya beliau belum sempurna dibukukan, namun jejak pemikiran-pemikiran beliau atas permasalahan yang belum jelas hukumnya telah menjadi pedoman dan dijadikan dasar pengambilan keputusan. Akan tetapi kurangnya interdisiplin ilmu pengetahuan dalam menganalisa kasus menggunakan multi-disiplin hukum Islam membawa kesan subjektif dari setiap fatwa beliau. Di masa sekarang ini dibutuhkan integrasi interkoneksi keilmuan dalam menjawab persoalan-persoalan yang semakin kompleks.

REFERENSI

AF. Hasanuddin. 2004. "Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi, M.Zein, MA" (Epilog) dalam Satria Effendi M. Zein, Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah. Jakarta: Kerjas sama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta dan Balitbang Depag RI.

Anderson, J.N.D. 1960. "*The Significance of Islamic Law in the World Today*", The American Journal of Comparative Law.

Anshori, Ari dan Slamet Warsidi (editor). 1991. *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*. Surakarta: FIAI UMS.

Djamil, Fathurrahman. 2004. "Karakteristik Pemikiran Fiqh Prof.Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA" (Epilog) dalam Satria Effendi M. Zein, Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah. Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI.

Edrus, Syed Muhammad Dawilah al-. 1992. *Islamic Epistemology: An Introduction to The Theory of Knowledge in Alquran*. Pulau Pinang: Universitas Sains Malaysia.

Ismail, Faisal Islmail. 2019, *Islam Konstitusionalisme dan Pluralisme*, Yogyakarta: IRCiSoD.

Maarif, Ahmad Syafii. 1995. *Pengantar buku Metode Majlis Tarjih Muhammadiyah tulisan Fathurrahman Djamil*. Jakarta: Logos.

Mudzhar, M. Atho. 2004. "*Peranan Analisis Yurisprudensi dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", (Prolog) dalam Satria Effendi M. Zein, Problema Hukum Islam Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Jakarta: Diterbitkan atas kerja sama dengan Fakultas Syariah & Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI.

Mustaghfirin, M. Khairul. 2001. "*Dr. Satria Effendi M. Zein (Alm.); Sangat Mencintai Ilmu", Al-irfan; Media Informasi Dirosat Islamiyah Al-Azhar*, Edisi Khusus Juni.

Qattan, Manna al-. 2014. *Tarikh at-Tasyri al-Islamy*, Cairo: Maktabah Wahbah.

Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.

Syariati, Ali. 2017. *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr.

Syatiby, Imam Abu Ishak., 2009. *Al-Muwafaqat fi Usuli asy-Syarī`ah*. Beirut: DKI.

Yusdani. 2007, "Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi", *Al Mawarid*, edisi XVII.

Zein, Satria Effendi M. 1991. "*Maqashid al-Syari'at dan Perubahan Sosial*" dalam Dialog. Badan Litbang Depag RI No.33 tahun XV.

Zein, Satria Effendi M. 1991. "*Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia*", dalam Ari Anshori dan Slamet

Warsidi (Editor), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*. Surakarta: FIAI UMS.

Zein, Satria Effendi M. 1995. *Usul Fikih*. Jakarta: PPS IAIN Jakartra.

Zein, Satria Effendi M. 1996. "*Metodologi Hukum Islam*", dalam Amrullah Ahmad dkk (Editor), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum,* Jakarta: Gema Insani Press.

Zein, Satria Effendi M., 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI.

Zuhaily, Wahbah. 1989. *al-Fiqh al-Islam wa Adillatullah*, Beirut: Dar al-Fikr.

INDEKS

A

abangan, 140, 143, 166
Abdul Jabbar, 225
Abdul Kahar Muzakkir, 172, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194
Abdul Kahar Muzakkir, 171
Abdul Mannan, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136
Abdul Wahab Hasbulloh, 225
Abdullah An-Naim, 36
Abdullah Saeed, xv, 53, 55, 62, 67, 71, 72, 73, 74
Abdurrahman Wahid, 76, 219, 220, 223, 225, 230, 231, 241, 245, 247, 249
Abdurraman Assegaf, 274
Abdussalam Rasjidi, 140
Abobakar, 224, 247
Abou Khaled el-Fadl, xv
absolutisme, 95
Abul A'la Maududi. Al-Attas, 36
Adam Smith, 121
African Bank, 119
Afrika Selatan, xiv, 76
agama, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, 3, 5, 9, 13, 23, 28, 38, 39, 43, 44, 48, 50, 53, 54, 56, 60, 62, 63, 64, 65, 74, 76, 77, 78, 79, 82, 85, 89, 95, 99, 100, 101, 106, 107, 114, 130, 144, 145, 147, 149, 151, 154, 155, 156, 162, 164, 165, 172, 173, 175, 176, 178, 180, 181, 183, 185, 186, 188, 189, 197, 198, 201, 206, 207, 208, 212, 227, 232, 234, 236, 238, 239, 240, 246, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 263, 265, 267, 268, 269, 271, 274, 276, 277, 281, 282, 287, 291, 292, 310, 311
Agama, iii, 34, 71, 72, 74, 91, 108, 135, 142, 144, 145, 146, 151, 153, 154, 155, 164, 166, 168, 169, 176, 179, 180, 185, 189, 204, 207, 209, 213, 224, 225, 239, 248, 249, 256, 264, 275, 277, 278, 279, 282, 288, 290, 291, 308, 309, 310, 311, 313
agnostisisme, 39

Ahmad Dahlan, 172, 177, 178, 180, 191, 192
Ahmad Gaus AF, 218
Ahmad Ramali, 187
Ahmad Wahib, 219
Aisyiyah, 182, 183, 192
ajaran Islam, 201, 202, 204
akademik, xiv, 67, 79, 93, 97, 139, 142, 144, 145, 162, 202, 228, 253, 255, 272, 277
akal, xiv, 5, 19, 20, 26, 47, 84, 87, 101, 103, 108, 113, 119, 129, 130, 145, 178, 252, 264, 282, 292
al-aql, 102, 200
al-bayyinah, 261
al-Faruqi, xiii, 35, 37, 251, 253
al-faṣl, 261
al-Ghazali, 45, 47, 48, 49, 292
Ali Bin Abi Thalib, 177
Ali Maksum, 226, 227, 229
Ali Yafie, 281
al-Islam kullu la yatajaza, 4
Alissa Wahid, 223, 228
al-Jabiri, 48, 199, 260, 261, 262
Al-Jabiri, xiii, 76, 129, 130, 135, 199, 278
al-Kailani, 263, 264
al-Kindi, 46
al-maqahsidul khamsah, 239
al-ushul khamsah, 239
Amerika serikat, xiv
Amerika Serikat, 10, 76, 97, 115, 118, 143, 144, 290, 308
Amien Rais, 220, 242
Amin Syahri, 179
Anas Urbaningrum, 221
andragogy, 172
Anwar Ibrahim, 36
apologetik, 3, 62, 82, 104, 254

'

'aql, 43, 200, 262

A

Arab Oman, 55
archepilago, 210
Aristoteles, 46, 261
Asembagus, 229
Asghar Ali Engineer, 36
Asian Bank, 119
Asian Development Bank, 117
Aslam Zainuddin, 178
Asuransi Syariah, 111
atheisme, 39
Australia, 55, 118, 240, 248
Ayyub Khan, 9

B

Badan Wakaf, 187
Bahasa Arab, 260, 261, 262, 310
Bangladesh, xiv, 115, 117, 118
Bani Abbasiyah, 111
Bani Umayyah, 111
Bani Usmani, 111, 133
bayani, 128, 129, 130, 131, 134, 268, 289
bayāni, 260, 262
BERKEMAJUAN, 171
Bisjri Sjansuri, 225, 226, 227
Bosnia, 36, 76
Boston Review, 98
BPUPKI, 182, 189, 225
burhani, 128, 130, 131, 134, 261, 268, 289
Bustanul Arifin, 281

C

Cak Nur, xiv, 163, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,

205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 223, 242
Cak Nur, 197
cendikiawan, 197, 285
Civil Islam, 230, 231
comfortable, 273
comprehensiveness, 94, 103, 108
Comtemplation, 128
Concept, 52, 128, 167
continuity and change, xv
continuous creative synthesis, 90
Creative Imagination, 269
cumlaude, 284

D

Dawam Raharjo, 242
Dedy Djamaludin Malik, 220
demokrasi, 14, 47, 63, 65, 67, 70, 76, 93, 99, 207, 209, 210
devine, 99
dialektika, 18, 50, 85, 198
dikotomi, 4, 22, 23, 28, 49, 50, 77, 122, 251, 252, 254, 272, 274
diligent, 94, 108
dilligent, 102
distinctive values, 57, 61, 62, 66, 70, 207, 210
Djazari Hisyam, 178
double movement, 17, 18, 22, 27, 30
Dr. Drs. Yusdani, M.Ag, ii
dualisme, 38, 39, 40, 165
dunia Islam, xiii, xiv, xvii, 3, 5, 7, 16, 19, 26, 27, 28, 30, 36, 54, 60, 64, 88, 90, 119, 256

E

Ebrahim Moosa, xv, 75, 79, 86
ekonomi Islam, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134
ekonomi pertanian, 125
emansipatoris, 83, 265
ensiklopedik, 251
epistemologi, xiii, xvii, 5, 6, 13, 19, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 38, 42, 44, 45, 48, 50, 56, 68, 84, 85, 86, 87, 90, 95, 100, 114, 119, 120, 128, 129, 130, 131, 134, 198, 253, 254, 255, 260, 261, 262, 264, 268, 270, 272, 289
Epistemologi *Bayāni*, 260
Epistemological Opennes, 75
epistemologis, xiii, xiv, xv, xvi, 37, 40, 42, 44, 47, 48, 75, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 93, 94, 96, 98, 99, 120, 123, 197
Eropa, 9, 13, 45, 89, 97, 165, 227, 284
evolusionisme, 39
extra-doctrinal reform, 67, 217

F

Faisal Ismail, 1, ii, 139
Fakultas Agama Islam, 180
fardhu 'ain, 44, 50
fastabiq al-khairat, 181
Fatah Hasyim,, 226
Fatchurrahman Kafrawi, 187
Fathul Wahid, 1, xi

Fazlur Rahman, xiii, xv, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 21, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 48, 49, 202
fikih muamalah, 116
fikrul mustanir, 181
filosofis, xiv, 5, 45, 81, 119, 204, 255, 258, 270
Filsafat, 31, 32, 33, 52, 53, 72, 135, 136, 139, 141, 145, 151, 169, 256, 263, 272, 274, 278, 279, 310, 311, 313
Finlandia, 171, 193
Fiskal, 117
fitrah majbulah, 211, 212
founding fathers, 66, 187
freedom of expression, 206
Friedrich Engels, 151
fundamentalism, 265

G

gagasan, xiv, 24, 48, 55, 63, 69, 75, 80, 83, 86, 87, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 122, 126, 162, 163, 165, 172, 173, 174, 179, 181, 186, 198, 203, 204, 205, 206, 215, 223, 233, 235, 237, 238, 243, 244, 245, 246, 253, 257, 262, 264, 282, 288
Gender, 67, 74, 90, 91, 95, 96, 100, 276, 279
genealogis, xiii
Golkar, 204, 232, 239, 241, 244
Gontor, 202
good governance, 209
governance, 211
Gowongan, 226
Greg Barton, 219
Gus Dur, xiv, 71, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 311
GUS DUR, 223, 225
Gusdurian, 223, 236, 311

H

H.M. Rasyidi, 203
habl min Allah, 208
habl min al-nas, 208
Hadarah al-Ilm, 265
Hadarah al-Nash, 265
Haedar Nasir, 173
Hak Asasi Manusia, 67, 74, 96, 97, 100
HAM, 63, 64, 70, 72, 76, 95, 96, 101
Hanna Djumhana Bastamam, 253
Hartono, 232
Harun Nasution, 146, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 166, 169, 268, 281
Hasbi Ash-Shiddieqy, 281
Hassan Hanafi, 34, 48, 76
Hasyim Asyari, 225, 228, 233
Hazairin, 281
Hellenisme, 90
hermeneutika, 46, 48, 83, 94, 95, 99, 107, 206
hifzhul aqal, 239
hifzud din, 239
hifzul irdh, 239
hifzul mal, 239
hifzun nasl, 239
historisisme, 39
Hizbut Tahrir, 242
HMI, 163, 202, 203
honesty, 94, 102, 108
horizon pemikiran, xvi

hujjah, 261
hukum Islam, 58, 79, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 106, 107, 113, 144, 173, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293
humanisme, 39, 78, 146
humanities, 67, 68, 255, 262, 265, 269
humanities sciences, 67
humanity, 78, 268

I

Ibn Taymiyyah, 215
Ibrahim Hosen, 281
ICMI, 230, 231
ideologis, 22, 37, 201
Idham Kholid, 229
Idi Subandy Ibrahim, 220
ijtihad istinbati, 287
ijtihad tatbiqi, 286, 287
ijtihad ulama, 4
Ikhwanul Muslim, 242
Ikhwanul Muslimin, 227, 242
ilahiah, 3
Ilmu Pengetahuan, 30, 71, 135, 136, 279
ilmu sosial, xiii, 14, 23, 48, 80, 82, 86, 115, 216, 224, 243, 244, 247, 271, 275
Ilmu Sosial, 74, 91, 223, 239
ilmuwan Islam, 20, 113
Ilyas Ruchiyat, 230
Indonesia, iv, xiv, 11, 30, 32, 33, 36, 57, 64, 65, 66, 69, 71, 73, 76, 111, 120, 139, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 154, 155, 163, 168, 171, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 205, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 233, 235, 242, 243, 246, 247, 248, 253, 258, 269, 272, 276, 280, 281, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 308, 309, 310, 313
information, 54
inklusif, 211
inklusivitas, 210, 211, 213
Institute of Islamic Research, 10, 294
integralistik, 251, 258
Integrasi, 91, 163, 203, 253, 256, 264, 267, 274, 276, 278, 279, 280
integrasi ilmu, xiv, 253, 267, 274, 276
integrasi-interkoneksi, xiii, 253, 254, 255, 262, 266, 268, 270, 272, 274, 275, 277
Integratif, 274, 277, 279
intelektual, xv, xvi, 4, 10, 14, 15, 25, 26, 30, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 54, 61, 76, 79, 97, 163, 166, 172, 200, 201, 218, 223, 227, 231, 241, 242, 243, 244, 252, 268, 281, 292
Interkoneksi, 91, 253, 274, 275, 278, 280
Interkonektif, 274, 279
intra-doctrinal reform, 67
Irak, 142, 150
irfani, 128, 130, 131, 134, 268, 289
Islam Menentang Komunisme, 146, 151, 169

Islam modern, xiii, xiv, 14, 289
Islam Progresif, 75
Islam Yes Partai Islam No, 203
Islamabad, 112, 117
Islamic Developement Bank, 115
Islamic Studies, 10, 52, 55, 73, 142, 153, 160, 161, 180, 272, 274, 277, 278, 279, 308
Islamicate, 211
Islamics Economics, 118
islamisasi, xiii, 21, 37, 41, 69, 253
Islamisasi ilmu, xiv, 21, 35, 36, 44
Islamisasi pengetahuan, 35, 37
Islamization of knowledge, 35
Islamization of science, 35
Isra'Mi'raj, 187
Israel, 283
IUM, 182

J

Jakarta, 30, 31, 32, 33, 34, 71, 72, 73, 108, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 153, 154, 163, 167, 168, 169, 176, 185, 186, 187, 192, 202, 218, 219, 248, 249, 279, 281, 283, 284, 285, 290, 291, 293, 294, 295, 308
Jamaluddin al-Afghani, xiii
Jamiyatul Syubban Muslimin, 184, 189
Januariansyah Arfaizar, 1, ii, 281, 313
Jaring laba-laba, 259
Jawa Timur, 140, 141, 201, 202
Jeddah, 112, 115, 116, 118
Jerman, 9, 84, 151, 228, 284
Jermania, 38
jizyah, iv
Joko Tingkir, 225
Joko Widodo, 173
Jombang, 201, 225, 226, 227, 228, 229, 233, 249
Judgement, 128
Junanah, 1, ii, 171, 310
Jurgen Habermas, 84

K

Kampus merdeka, 174
Kanada, 76, 142, 154, 160, 256, 308
Karl Marx, 151, 152
Kartosoedarmo, 187
Kasim Rasjidi, 140
kasyf, 130, 262
Kauman, 172, 226
keadilan gender, 76
kearifan, 36, 190, 215
Kebatinan, 146, 148, 169
Kebudayaan, iii, 31, 146, 173, 192, 223, 237, 240, 249, 309
kedaulatan Indonesia, 142
Keindonesiaan, 310
Keindonesiaan Kontemporer, 65
Keltik, 38
Kemendikbud, 173, 174, 192, 195
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 171
Khaled Abou el-Fadl, 93, 95, 96, 98, 101, 102, 105, 106, 107, 109
Khaled Abou Elfadl, 93
khitab al syari', 99
Khudhori, 226
Khulafaur Rasyidin, 111

Ki Hajar Dewantara, 172, 177
Kiai Haji Ahmad Dasuki Siradj, 151
Kiai Hasan Bashari, 172
Kiai Sadjad, 201
Kitab Darmogandul, 147, 148, 149
kohesivitas sosial, 212
kolonial Belanda, 142
kolonialisme, 88, 176
Komunisme, 150, 151, 153, 166
konflik, 4, 53, 65, 68, 164, 184, 204, 211, 212, 240, 246, 252, 257, 268, 276, 283, 308
konfrontatif, 3
Kontekstual, ix, 32, 73, 74
kontemporer, xiii, xiv, xv, xvi, 5, 6, 12, 15, 17, 18, 19, 29, 50, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 71, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 90, 93, 94, 96, 99, 100, 107, 111, 118, 265, 266, 277, 286, 292
konvensional, 111, 115, 128, 180, 282
kosmopolitanisme, 90, 233, 241
Kotagede, 140, 172, 173, 190, 192
Kristen, 3, 38, 78, 156, 157, 164, 262, 308
kritis, xiv, xvii, 6, 15, 25, 29, 46, 49, 54, 55, 57, 58, 64, 67, 68, 69, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 114, 119, 140, 144, 147, 149, 151, 154, 155, 159, 163, 172, 174, 182, 185, 188, 191, 197, 199, 200, 201, 206, 213, 224, 226, 241, 277
Kudeta Mekkah, 242, 248
kultural, 202, 204, 215, 218
Kuntowijoyo, 224, 242, 253, 264, 268, 278

L

Lebanon, 142, 283
lembaga keuangan syariah, 111, 133
Lingusitik, 43
literal normative, 95
local wisdom, 67
logosentrisme, 48
Los Angeles Times, 98

M

M. Amin Abdullah, 251, 253, 254, 255, 256, 262, 264, 265, 266, 268
M. Joko Susilo, 171
MA. Sahal Mahfud, 281
ma'rifah, 262, 263
Madrasah Mu'allimin, 180, 189
Magelang, 226, 313
mahram, 104
Majlis Suro Masyumi, 225
Makkah, 35, 278, 284
Malang, 34, 140, 141
Malaysia, xiv, 36, 76, 118, 167, 228, 294
Manba'ul 'Ulum, 173
Manisfetasi Islam, 233
manunggaling kawula gusti, 149, 150
maqasid syariah, 286, 287, 288, 289, 292
Maragustam, 274, 279

Ma'ruf Amin, 173
Marxisme, 150, 151, 153, 166
Mas Karebet, 225
Mas Mansyur, 178
masa kini, 17, 19, 56, 57, 58, 61, 66, 79, 83, 113, 133, 211, 218
masa lalu, 6, 68, 79, 81, 83, 86
maslahah, 210, 211, 286, 287, 288, 290, 292
Masyumi, 202
mawaddah wa rahmah, 104
Mbah Bishri Sjansuri, 227
Mbak Tutut, 232
Memerdekakan, 171
Men discovered law, 98
Men made law, 98
Mesir, 57, 76, 112, 136, 139, 141, 142, 144, 145, 153, 156, 166, 176, 227, 256, 275
Metafisika, 43
Mh. Mawardi, 178
Michel Hoebink, 58
Michigan State University, 115
mira', 39
modernitas, xiv, 5, 8, 13, 14, 16, 25, 65, 75, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 205
Mohamad Natsir, 202
Mohammad Hatta, 187
Mohammad Rasjidi, 139
Mohammed Arkoun, 48
Moneter, 117
moralitas, 8, 24, 97, 123, 124, 131, 266
Mosaik, ix
mozaik, xiv
Muhammad, xiii, 3, 6, 7, 8, 9, 27, 31, 32, 35, 51, 72, 76, 78, 84, 86, 91, 95, 101, 114, 115, 117, 119, 120, 128, 134, , 199, 219, 221, 247, 278, 279, 294, 310
Muhammad Abdul Manan, 111
Muhammad Iqbal, xiii, 7, 86
Muhammadiyah, 71, 72, 73, 141, 143, 166, 173, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 278, 284, 294
mujaddid, 215
mujahadah, 130, 262
Mukalam, 1, ii, 35, 310
Mukhsin Achmad, 1, ii, 93, 313
Muktamar, 112, 182, 229, 230, 231
multikultural, 66, 256
multikulturalisme, 65, 66, 201
Mulyadi Kertanegara, 253
Munawir Syadzali, 281
muslim, xiii, 12, 25, 26, 36, 37, 44, 46, 50, 54, 55, 56, 60, 61, 68, 77, 80, 93, 95, 100, 104, 112, 113, 124, 125, 132, 133, 172, 183, 197, 202, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 215, 223, 224, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 246, 247, 254, 289, 292
Muslim, 313
Muslim Jawa, 240
Muslim progresif, 61, 62, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89
MUSLIM PROGRESIF, 53
Muzhoffar Akhwan, 1, ii, 251, 311

N

Nadiem Anwar Makarim, 173

nalar epistemologis, xiv
naql, 262
negara, 203, 209, 210, 216
negara Islam, 10, 36, 60, 126, 203, 234
Negosiatif Hukum Islam, 93
Nejatullah Ash-Shiddiqi, 113
neo-modernisme, xiii, 5, 6, 9, 14, 15, 22, 25, 28, 29
Neo-Modernisme, 3
Norania Rasjidi, 140
Nordik, 38
Nur Kholik Ridwan, 223, 238
Nurcholish Madjid, 11, 146, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 197, 198, 209, 218, 219, 220, 221

O

Orde Baru, 65, 66, 151
out of the box, 171
outward looking, 202, 217

P

Pakistan, xiv, 7, 9, 10, 11, 22, 23, 33, 50, 76, 86, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 142, 166, 202
pancasila, 172, 191, 192, 194
Pangeran Benawa, 225
Pangeran Diponegoro, 173
Paramadina, 30, 31, 32, 33, 72, 73, 204, 219, 220
Pasar Modal Syariah, 111
PBNU, 187, 228, 229, 230, 231
Pegadaian Syariah, 111
Pemikiran, 1, ii, ix, 10, 18, 30, 31, 32, 33, 34, 53, 56, 58, 60, 63, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 84, 87, 90, 108, 109, 113, 114, 128, 134, 135, 136, 163, 167, 168, 183, 184, 219, 220, 221, 224, 241, 309, 310, 311
pemikiran Islam, xiii, xiv, xv, xvi, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 15, 16, 25, 26, 49, 56, 57, 58, 61, 64, 67, 70, 75, 79, 82, 93, 95, 128, 163, 198, 201, 203, 204, 205, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 218
pendidikan berkemajuan, 172, 173, 174, 178, 180
Pendidikan Islam, 32, 35, 192, 193, 256, 274, 279, 308, 309
pengetahuan, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, 5, 9, 13, 14, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 69, 75, 80, 81, 82, 180, 181, 187, 198, 199, 262, 263, 266, 268, 277, 293
peradaban, xiii, xvi, xvii, 20, 21, 28, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 67, 68, 69, 75, 77, 81, 86, 87, 89, 90, 112, 113, 154, 181, 207, 216, 217, 218, 228, 238, 255, 266, 275
Peradaban Barat, 37, 40, 164
peradaban Islam, xvi, 28, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 47, 49, 50, 51, 75, 77, 86, 89, 90, 113, 207
perbankan Islam, 111, 132
Perception, 128
Persia, 9, 36, 97, 262
Pervez Hoodbhoy, 50
pesantren, 176, 179, 185, 197, 202, 216, 224, 226, 227,

228, 233, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 311
Pesantren Darul-Ulum, 201
Pesantren Tebuireng, 201, 225, 233, 249
pijar-pijar, 140, 146, 147, 166, 167
PKB, 232, 233
Plotinus, 46
pluralisme, xiv, 78, 93, 201
pluralitas, 210, 213, 258, 269, 276
Political Literalist Salafism, 61
politik, 11, 35, 36, 38, 39, 41, 48, 56, 60, 64, 65, 66, 75, 76, 86, 87, 97, 99, 113, 114, 115, 154, 158, 160, 161, 164, 243, 244, 245, 246, 258
Pondok Pesantren, 179, 180, 283, 313
Pondok Pesantren Canduang, 283
Ponpes Jamsaren, 173
post-modernisme, 14, 84, 87
Post-tradisional, xiii
PP Bahrul Ulum, 227
PPP, 231, 240
PRIBUMISASI ISLAM, 223
prinsip Syariah, 124
profetik, xiii, 224
provokatif, 50
PTAIN, 176, 180, 185
Pulitzer, 116

Q

Qasim Nanotawi, 8
qawwamun, 104
Quraish Shihab, 281

R

Rabitah Alam Islami, 143
radicalism, 265
Rahmani Timorita Yulianti, 1, ii, 111, 309
rahmatan lil alamin, xvii
Rais Akbar NU, 225
Rais Am NU, 225, 226, 229
Rajashi University, 115
Ramadhan, 160, 228, 231, 237
reasonableness, 94, 103, 108
Reasoning, 128
refleksi, 95, 103, 125, 143, 287
rekonstruksi, xiii, 5, 14, 15, 29, 64, 108, 132, 273, 275
rekonstruktif, xvii, 267
relasi agama, xv
Relasi agama, xiii
relativisme, 39, 44, 47, 54
Representation, 128
riyadah, 130
Romawi kuno, 38, 89
ruhaniah, 36, 41, 43, 287
rupture, xv, 63

S

sains, xiv, xv, 23, 49, 50, 68, 89, 146, 252, 253, 254, 255, 265, 274, 276
Salafi Literalism, 61
Salafi Reformism, 61
Samir Khalil, 65
santri, 173, 197, 201, 217, 224, 225, 243, 244, 247, 313
Satria Effendi, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295
Saudi Arabia, 35, 55, 100
Sayyid Qutb, 36

Scholastic Traditionalism, 61
scientific, xvi, 89, 93
sejarah Barat, 14, 87
Sekularisasi, 146, 162, 163, 165, 167, 168, 169
sekularisme, 13, 37, 38, 39, 40, 45, 77, 164, 165, 252, 264
self restraints, 94
Sensation, 128
Seyyed Hossein Nasr, 35
Sherma Jackson, 58
Sherman Jackson, 58
Sholahuddin Wahid, 224
Sholichah, 225
single entity, 255, 266
sintesis, xv, xvi, 56, 68, 89
Siradj Dahlan, 178
sistensis kreatif, xvi, 86
Siti Jenar, 150
Siti Khadijah, 172
Siti Maeshah, 140
Siti Nadroh, 220
Situbondo, 229, 232
social sciences, 67
Soeharto, 142, 230, 231, 232, 239, 241
Soewandi, 187
sophisticated, 54, 201, 217
Sophisticated Santri, 214
sosial-kultural, 4
sparated entities, 255
spektrum, xiii, xiv, xvi, xvii, 273
Steven Weisenberg, 50
STIKES, 182
Sufism, 61
Supriyanto Abdi, 1, ii, xviii, 75, 312
Surakarta, 140, 173, 285, 293, 295, 308
Syafii Maarif, 242
Syed Ahmad Khan, xiii
Syed Amir Ali, xiii
SYED MUHAMMAD AL-NAQUIB AL-ATTAS, 35
Syekh Ahmad Soorkati, 140, 141
Syekh Wahbah az-Zuhaili, 284
Syria, 142, 283, 284, 285, 286

T

taḥlīlī, 261
takwil, 44, 49, 50, 206
Tambakberas, 226
tasāmuḥ, 258, 269, 276
Tasawwuf, 43
tasdiq, 131
Tauhid, 43
technological synthesis, xvi, 89
technology, 54
teologis, 4, 72, 104, 206, 216, 254, 258
theoritical framework, 56
tradisi, xiii, xiv, xvi, xvii, 5, 12, 16, 18, 19, 25, 36, 45, 46, 49, 51, 60, 65, 67, 70, 75, 76, 77, 200, 202, 205, 216, 217, 218, 235, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 259, 260, 262, 265, 272, 273, 274, 275
transenden, 3, 38, 46, 82, 101
Triyoga A. Kuswanto, 219
Turas, 53
Turki, 36, 60, 117, 256

U

UII, xvi, 31, 174, 176, 180, 185, 188, 189, 190, 191, 311, 313
ulama klasik, 4, 99

umat Islam, xv, xvi, 4, 12, 15, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 40, 49, 55, 56, 58, 59, 61, 65, 67, 77, 81, 82, 88, 89, 104, 121, 132, 208, 212, 216, 217, 218, 235, 239, 241, 243, 244, 245, 256, 285
undang-undang, ii
UNISA, 174, 180, 182, 191
Universitas 'Aisyiyah, 174, 180, 191
Universitas Al Azhar, 173
Universitas Chicago, 10, 11
Universitas Darul 'Ulum, 173
Universitas Georgetown, 115, 117
Universitas Islam Indonesia, xi, xvi, 174, 176, 180, 185, 191, 194, 308, 309, 310, 311, 313
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 174, 176, 180, 185, 191
Universitas Kairo, 139, 141, 144, 145, 166
Universitas Malik bin Abdul Aziz, 112
Universitas Mansourouh, 112
Universitas McGill, 142, 160, 161, 256
Universitas Michingan AS, 115
Universitas Oxford, 9
Universitas Punjab, 9
Universitas Sorbonne, 139, 141, 144, 166
Universitas Umm al-Qura, 284
University of Chicago USA, 202
University of Melbourne, 55
Usman Abu Bakar, 1, ii, 3, 308
Usman Gedangan, 225
utilitarianisme, 39
utilitas, 125

V

versus, 3, 96, 98, 275, 278

W

Wahid Hasjim, 187, 224, 225, 247
wahyu, xiv, 5, 13, 25, 27, 37, 83, 87, 95, 113, 119, 122, 145, 155, 156, 157, 161, 237, 252, 264
Wall Street Journal, 98
warisan intelektual, xiv, xvi, 57, 61, 89, 197, 202
Washington Post, 98
weak postmodernism, 84
weltanschauung, 77

Y

Yahudi, 3, 38, 158, 262
Yenni Wahid, 228
Yogyakarta, ii, xi, xvii, 31, 32, 34, 52, 71, 72, 73, 74, 91, 108, 109, 135, 136, 140, 249, 256, 262, 270, 272, 276,277, 278, 279, 280, 294, 308, 309, 311, 313
Yordania, 142
Yusdani, 1, ii, xvii, 53, 54, 74, 197, 205, 221, 282, 289, 294, 309, 313

Z

zakat, iv
Zaki Mubarak, 100
zaman, 3, 4, 5, 13, 14, 16, 19, 30, 54, 58, 96, 130, 171, 177, 236, 238, 257, 264, 276
Zoroaster, 3

BIOGRAFI PENULIS

Prof. Dr. Usman Abu Bakar, MA., lahir di Palembang, 08 Desember 1948. Menyelesaikan studinya S1 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, kemudian menyelesaikan studi S2 dan S3 nya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pengalaman Jabatan beliau sebagai Ketua STAIN Surakarta, Surakarta Dekan Fak. Syariah IAIN Walisongo Surakarta, PLH Dekan Fak. Syariah IAIN Walisongo, dan Pembantu Dekan 1 Fak. Tarbiyah, IAIN Sultan Thoha Jambi. Penghargaan dan Peanugerahan yang pernah beliau terima: Bintang Jasa Pengabdian 25 tahun dari Presiden RI, Guru Besar Bidang Pendidikan Islam, Penghargaan Menteri Agama RI pada HAB Kemenag, dan sebagai Ketua STAIN Terkreatif dan inovatif. Saat ini beliau aktif mengajar di UIN Raden Mas Said Surakarta, Jawa Tengah dan beberapa kampus di Yogyakarta.

Prof. Dr. Failsal Ismail, M.A., meraih gelar M.A. dari Departement of Middle East Languages and Cultures, Columbia University, New York, Amerika Serikat (1988) dan gelar doctor dari Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Kanada (1995). Ia tercatat sebagai doctor dan professor pertama di Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga. Saat ini beliau sebagai guru besar dan aktif mengajar di Prodi Hukum Islam Program Doktor dan Prodi Ilmu Agama Islam program Magister Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia. Mantan Sekjen Departemen Agama ini juga pernah menjadi Duta Besar Indonesia untuk Negara Kuwait dan Kerajaan Bahrain (2006-2010). Saat menjabat sebagai Sekjen ia berpartisipasi

aktif dalam penyelesaian konflik Muslim-Kristen di Poso dan Ambon yang diupayakan oleh Menko Kesra Jusuf Kalla dan mitra-mitra kerja dibawah kordinasi beliau. Hasilnya, rekonsiliasi Muslim-Kristen di kedua daerah itu tercapai dan konflik tidak terjadi lagi. Karya terakhir beliau yang telah diterbitkan: Dinamika Dialogis Keilmuan, Kebudayaan dan Kemanusiaan, Dinamika Kerukunan Antar Umat Beragama dan Paradigma Pendidikan Islam: Analisis Historis, Kebijakan dan Keilmuan.

Dr. Dra. Rahmani Timorita Yulianti, M.Ag. lahir di Kupang pada 27 Juli 1964. Sejak 2018 menjabat sebagai Ketua Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia. Pada 2014 ia menyelesaikan jenjang Pendidikan S3 di Program Pascasarjana (Program Doktor Ekonomi Islam) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beberapa karya terakhir beliau yang ditulis dalam jurnal diantaranya Kerakatan and Baparcayaan in Diamond Transaction Trough Pengempit (The Anthropology of Islamic Law Study), SYARIAH: Jurnal Hukum dan Pemikiran Volume 20, No.2, Desember 2020. Sinta 3 DOI: 10.18592/sjhp.v20i2.3880 dan Islamising Farming Contracts in Indonesia: A Study of The Effects of The Muzara'ah Contract in Rice Field Management and Povery Alleviation in Pati Regency, LIFEWAYS International Journal of Society, Development and Environment in the Developing World Volume 4, Issue 3, December 2020 (7-18). Email: rahmanitimorita@uii.ac.id.

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag. lahir di Palembang, 11 November 1962. Ia adalah Ketua Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia. Puluhan artikel karyanya telah terbit, baik di jurnal nasional maupun internasional. Beberapa karya buku terbitan terakhirnya adalah Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia (2021), Fikih Keluarga Muslim Milenial (2021), Islam dan negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Muslim di Indonesia Era Reformasi (2021), Peningkatan Kualitas Hidup Islami (Kumpulan Naskah Pengabdian kepada Masyarakat) (2022), Dekonstruksi Karakter Hermeneutik Patriakhalisme dalam

Telisik Epistemologi Egaliterianisme Asma Barlas dalam Buku Revitalisasi Tokoh Muslim Dalam Pengembangan Pemikiran Islam (2022) dan Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh (2022). Penelitian terakhir dengan judul Pemikiran M.A. Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir Tentang Fikih Keindonesiaan (2021). Email: yusdani@uii.ac.id

Dr. Dra. Junanah, MIS. merupakan dosen Prodi Ilmu Agama islam Program Magister, Universitas Islam Indonesia. Ia lahir di Kulonprogo, 17 September 1958. Buku-buku yang diterbitkan antara lain: Kunci Sukses Menumbuhkembangkan Kemandirian Madrasah Melalui Entrepreneur (Book chapture) dari judul buku: Menegosiasikan Islam, Keindonesiaan dan Mondialitas; Pengembangan Pendidikan Pesantren Kontemporer Studi Atas Pemikiran Kiai Sahal Mahfudh; Pedoman Akademik Edisi Bahasa Inggris, Arab dan Indonesia; Pedoman Penulisan Tesis; Kata Serapan Bahasa Arab dalam Serat Centini; dan Kajian Morfosemantis. Email: junanah@uii.ac.id.

Dr. Mohamad Joko Susilo, M.Pd. adalah dosen Universitas Islam Indonesia juga seorang penulis, konsultan, dan motivator. Ia lahir di Klaten, 08-02-1977. Bidang keahliannya: kurikulum, evaluasi, dan pembelajaran. Buku-buku yang diterbitkan: Kunci Sukses Menumbuhkembangkan Kemandirian Madrasah Melalui Entrepreneur (Book chapture); Buku KTSP: Manajemen Pelaksanaan dan Kesiapan Sekolah Menyongsongnya; Pembodohan Siswa Tersistematis; Gaya Belajar Menjadikan Makin Pintar; Pemberontakan Guru Menuju Peningkatan Kualitas; Mengenal Dunia Pendidikan Formal Sekolah; Menjadi Guru Profesional, Siapa Takut?; Sukses dengan Gaya Belajar, Bekal Bagi Calon Guru: Belajar dan Mengajar; Kisah Penderitaan Cinta (seri buku agama); Teori dan Aplikasi: Telaah Kurikulum Pelajaran Biologi SMA; Dasar-Dasar dan Proses Pembelajaran, dll. Email: joko.susilo@uii.ac.id

Mukalam, S.Ag., M.Hum. merupakan CEO Kebun Filsafat. Lahir di Sukoharjo, 01 Juni 1973. Aktif sebagai Dosen Filsafat di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kandidat Doktor Filsafat, Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Selain itu, sejak 2018 ia aktif sebagai pemateri Sekolah Pemikiran Islam (SPI) Pusat Studi Islam (PSI) Universitas Islam Indonesia (UII) dari Angkatan I sampai saat ini Angkatan VI. Karya terkini yang sudah terbit dalam jurnal berjudul Hermeneutika Hans-Georg Gadamer Sebagai Basis Ontologis Multikulturalisme (2021). Email: kebun.filsafat@gmail.com.

Kiai Nur Khalik Ridwan. Penulis buku keislaman, penikmat dunia sufi, dan aktivis NU ini lahir di Banyuwangi, 15 Maret 1974. Sejak kecil menempuh Pendidikan agama di langar dan pesantren. Pendidikan sarjana selesai di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan droup out dari Pascasarjana USD Yogyakarta. Semasa mahasiswa menjadi PU Majalah Avokasia dan ikut Gerakan '98 di IAIN Sunan Kalijaga serta aktif di organisasi PMII. Semenjak lulus kuliah ia aktif menekuni tulis menulis. Berbagai aliansi, organisasi dan forum lintas etnis-agama-kelas ia dirikan di Yogyakarta. Ia pernah menjadi anggota PP RMI NU, mengajar bidang Aswaja dan Tarekat di STAISPA dan mengisi kelas-kelas pemikiran Gus Dur yang diselenggarakan Seknas Gusdurian. Berbagai ijazah amalan Manaqib dan Wirid salawat sudah ia dapatkan. Beberapa karya terakhir beliau di antaranya Wali Abdal, Ngaji Suluk dan Tarekat, Ngalap Barokah Tarekat Syaikh Abdul Qodir al-Jailani, Gusdur dan Negara Pancasila, Sejarah Gerakan Wahabi, Ensiklopedi Khittah NU (4 jilid), dan Islam di Jawa Abad XIII-XVI.

Dr. Drs. Muzhoffar Akhwan, M.A., adalah dosen di Fakultas Ilmu Agama islam Universitas Islam Indonesia. Menyelesaikan Pendidikan S1 di Prodi Pendidikan Agama Islam FIAI UII, kemudian S2 beliau diselesaikan pada program Filsafat Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Selanjutnya meraih Doktor Studi Islam pada

Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beberapa karya beliau yang telah dipublikasikan "Effectiveness of Dessimination of Rahmatan Lil 'Alamin Values Using Problem-Based Learning Methods on Ya Badi'Dhikr and Ta'lim Assembly, Kalitirto, Berbah, Sleman, Yogyakarta" (Proceedings of the 2nd Southeast Asian Academic Forum on Sustainable Development (SEA-AFSID 2018)) (Maret 2021)., kemudian "Critical Thinking of the Prophet Ibrahim Alaihissalam in the Qur'anic Perspective" At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah, Vol 9 No 1 (2020): At-Tajdid. Email: muzhoffar@uii.ac.id.

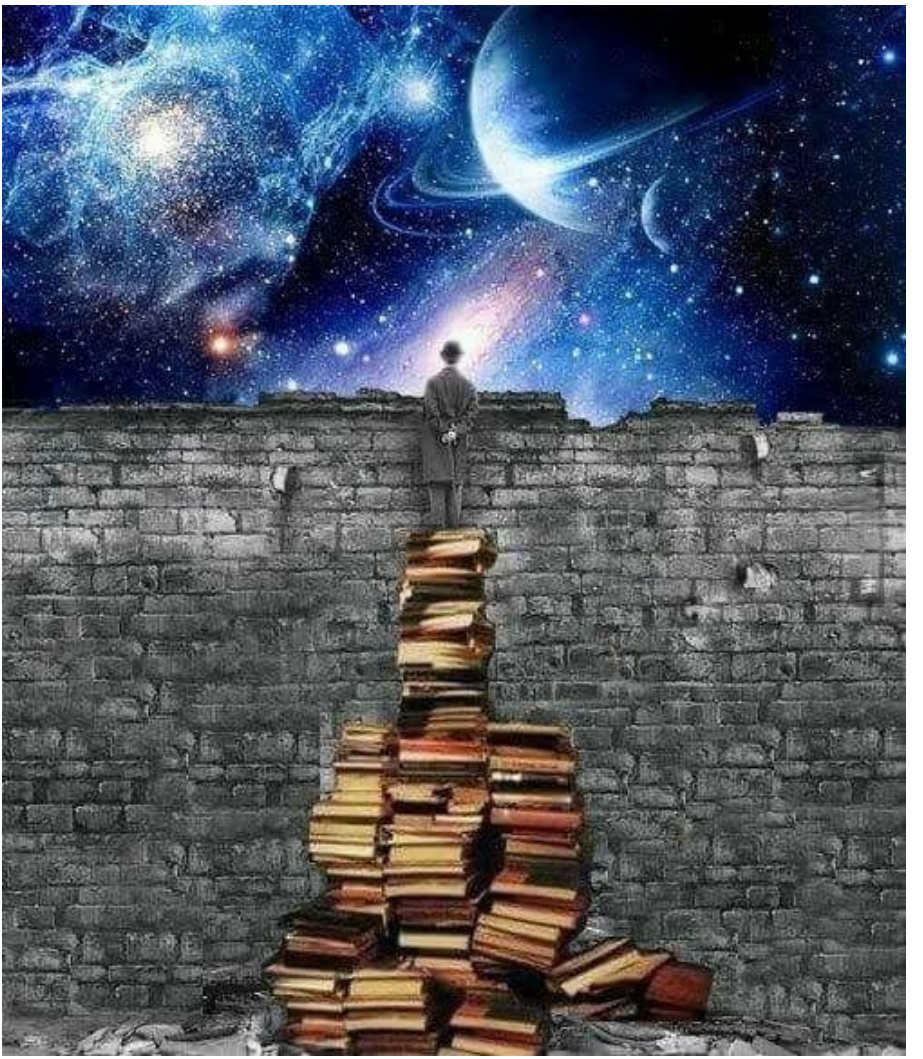
Supriyanto Abdi, S.Ag., M.CAA. adalah dosen Program Studi Pendidikan Agama Islam, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia. Gelar sarjananya diperoleh dari Universitas Islam Indonesia dan pendidikan pascasarjananya dalam kajian Islam Asia Tenggara ditempuh di University of Melbourne, Australia. Minat penelitiannya difokuskan pada isu-isu pemikiran dan gerakan Islam kontemporer di Asia Tenggara, sejarah sosial dan intelektual pendidikan Islam, relasi agama-negara, demokrasi, Hak Asasi Manusia dan pendidikan kewarganegaraan. Beberapa hasil penelitiannya telah dipublikasikan dalam bentuk *book chapter* dan artikel jurnal antara lain *Islam, Religious Minorities and the Challenge of Blasphemy Law in Indonesia: A Close Look at Current Liberal Muslim Discourse* (Singapore: ISEAS, 2014); *Negotiating Orthodoxy, State Neutrality and Religious Freedom: The Case of the Ahmadiyah Controversy in Post-Suharto Indonesia* (London: Taylor&Francis, 2016); *Understanding Religion-State Relations in Muslim Societies: Beyond Essentialist and Secular-Liberal Narratives* (Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies, 2017); *Civil Islam, Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi Indonesia* (2020); dan *Inklusivisme Epistemologis dan Peradaban sebagai Basis Revitalisasi Visi Kosmopolitan Pendidikan Islam* (2021). email: supriyanto.abdi@uii.ac.id

Dr. Mukhsin Achmad, S.Ag., M.Ag. adalah dosen di Universitas Islam Indonesia, lahir di Magelang, 07 September 1978. Menyelesaikan studi Magister Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga (2004) dan menyelesaikan studi Doktor pada Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga (2019). Pendidikan non formal yang pernah diikuti ICIGIS (Islamic Conference on Islam and Global Issues (2019). Pengalaman riset: Assesment Lembaga Sampiran Negara di Yogyakarta dibiayai oleh LOD DIY. Karya terakhir yang sudah ditulis diantaranya "From Personal to Communal: Conflict Sunni-Shi'ite in Sampang Madura" terbit di Jurnal Internasional Sunan Kalijaga (2019), "A Hermeneutical Analysis on Fatwa of the Council of Indonesian Ulama Dealing with Discriminating Shia in Indonesia" terbit di Jurnal Madania IAIN Bengkulu (2019), dan "Translation Text on MUI Fatwa on Shi'ite Minority in Indonesia" proses terbit di Cambridge: Cambridge University Press (2021).
Email: mukhsin.achmad@uii.ac.id.

Januariansyah Arfaizar, S.H.I., M.E. lahir di Palembang, 29 Januari 1987. Menyelesaikan pendidikan MTs-nya di PP Al Ittifaqiah Indralaya, Ogan Ilir, Sumatera Selatan, pada tahun 2001. Kemudian menyelesaikan MA-nya di PP Raudhatul Ulum Sakatiga, Ogan Ilir, Sumatera Selatan, pada tahun 2004. Kemudian melanjutkan sebagai santri pengabdian di Pondok Pesantren yang sama hingga tahun 2005. Selama masa pengabdian, ia juga aktif sebagai mahasiswa jenjang Diploma 1 di STAI Raudhatul Ulum (Saat ini STIT Raudhatul Ulum). Pada tahun 2010, ia menyelesaikan S1 di Jurusan Muamalat (Saat ini Prodi Hukume Ekonomi Syariah) Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selanjutnya, jenjang S2-nya diselesaikan di Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII konsentrasi Ekonomi Islam pada tahun 2019. Saat ini sedang menyelesaikan jenjang S3-nya di Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII. Sejak 2021 aktif sebagai tenaga pengajar di STAI Yogyakarta. Beberapa karya terakhirnya yang sudah terbit, diantaranya buku "Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia" bersama Yusdani (2021), Strategi Membangun Ketahanan

Keluarga Muslim Masa Kini" bersama Yusdani, dalam buku *Peningkatan Kualitas Hidup Islami* (2022), dan buku "Dinamika Studi Hukum Islam dan Keindonesiaan" bersama Yusdani (2022).
Selain itu, ia juga aktif sebagai editor dalam beberapa terbitan buku.
Email: januariansyaharfaizar@gmail.com.

View publication stats



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

Selain menyuguhkan bangunan epistemologi Islam beberapa pemikir muslim kontemporer, dan menegaskan betapa Islam yang tunggal itu bisa didekati dengan ragam epistemologi, buku ini juga mampu menawarkan sintesis kreatif tentang relasi filsafat, agama dan ilmu pengetahuan yang selama ini menjadi tema kontroversial dalam jagad pemikiran Islam. Buku wajib bagi mereka yang bergelut dengan pemikiran Islam.

Prof. Dr. Aksin Wijaya, M.A., Wakil Rektor IAIN Ponorogo.

Buku ini terbit tepat momentum, mungkin sedikit terlambat. Dalam buku ini diperbincangkan secara kritis, bahkan juga ada kecendrungan evaluative, keterkaitan antar agama, filsafat dan ilmu pengetahuan, dengan sedapat mungkin berusaha untuk tidak menempatkan secara penuh salah satu diantaranya pada posisi dominan, yang berlangsung kemudian adalah kesediaan untuk berdialog secara intens. Kebutuhan bacaan seperti ini sudah ditunggu, Ketika tradisi dialog melakukan secara kritis terlihat meredup, setelah pada masa sebelumnya berkembang menggembirakan. Ketika kini sedang menjamur diskursus populisme kanan, buku ini justru menawarkan alternatif wacana untuk setia menggunakan akal sehat. Oleh karena itu pilihan sikap berani ini perlu ditemani, kalaulah dijumpai kekurangan, analisis dan simpulannya belum ada yang benar-benar baru, berbeda dan keluar dari kumpulan tradisi kritis yang selama ini telah terbangun, ini memang tidak mudah.

Drs. Suwarsono, M.A., Ketua Yayasan Badan Wakaf UII.

Buku Agama, Filsafat, dan Ilmu Pengetahuan yang ada di tangan pembaca ini menyajikan bahwa ide manyatukan beragam pemikiran menjadi tunggal merupakan ikhtiar yang tidak praktikal ketika sintesis sulit dilakukan. Pendapat berbeda bukan berarti saling memunggungi, akan tetapi dibutuhkan ruang diskusi untuk melahirkan pemikiran kritis yang mengungkapkan bentuk relasi agama dan filsafat yang diungkap dengan argumentasi sebagai penguatnya. Dibutuhkan pendekatan lain untuk menempatkan keragaman pemikiran tersebut dalam sebuah kontinuum dengan dua ujung yang diametral-komplementer (satu dimensi), atau bahkan dalam kuadran yang dengan atribusi kreatif pada setiap ujung sumbu kartesiannya (dua dimensi). Karena ujung dan sumbu ini mewakili sebuah konsep yang akan memudahkan pemahaman kontekstual.

Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D., Rektor Universitas Islam Indonesia

Diterbitkan melalui:
diandra kreatif
www.diandracreative.com
9 786232 404175